

SÁNDOR PÁL

A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE MARXTÓL LENINIG

II. KÖTET

KÉZIRAT

BUDAPEST

1960

Kiadásért felelős: Sándor Pál

Megrendelve: 1960. VIII.2. Példányszám: 760

**Készült Rotaprint eljárással az MSZ 5601-54 Á és MSZ 5602-55 Á szabványok
szerint 20,- (A/5) ív terjedelemben - ábrával**

~~60-2291/a~~ 60-2291/a FELSŐOKTATÁSI JEGYZETELLÁTÓ VÁLLALAT, BUDAPEST

Harc a marxizmus körül

Nyilvánvaló, hogy egy olyan elmélet, amely történeti-logikai taglalása végső eredményeképp a fennálló, kapitalista társadalom pusztulását, és a szocialista forradalom és annak után a kommunista társadalom szükségszerű bekövetkezését tételezi, heves harcok középpontjába kerül.

Valóban, az emberiség története alig ismer hasonlóan széles, átfogó, hatalmas tömegeket mozgató szellemi viadalt, mint amilyen a marxizmus körül kitobbant. És ha mélyére nézünk ezeknek a vitáknak, a felsorakoztatott érveknek, bizonyítékoknak és cáfolatoknak, «tárgyilagos» elemzéseknek és szenvedélyes diszkusszióknak, sőt elvakult, dühös kirohanásoknak, – minden ismét csak a marxizmus alapvető igazát támasztja alá: hogy a viták mögött társadalmi osztályküzdelmek húzódnak meg, hogy mindez visszatükröződése a mélyben lejátszódó valóságos folyamatoknak. E folyamatok sokkal bonyolultabbak, mintsem azokat csupán a hatalomban szétterpeszkedő, saját világát kiépítő burzsoázia és a feltörekvő, osztályászerveződő, harci szervezeteit létrehozó proletariátus között lezajló harcként lehetne felfogni. Sem a proletariátussal szembenálló uralkodó osztály nem volt homogén, – «egyetlen reakciós tömeg», ahogy a lassalleánusok igyekeztek beállítani, sem pedig az elnyomott osztályok nem sorakoztak fel egy akaratban vállalva az uralkodó hatalmak ellen. A két alapvető osztályon belül is voltak érdekellentétek, csoportosulások, széthúzó erők, – amelyek megbontották, megzavarták, elmosták az osztályfrontokat; s mindehhez hozzá kell számítani a közbülső kategóriákat, az ingadozó kispolgárokat, a parasztság különböző átmeneti rétegeit, értelmiségi csoportokat, amelyek osztálylété és törekvései mind belejátszottak e küzdelmekbe, befolyásolták, torzították azok ideológiai megnyilvánulásait és rájuk nyomták saját bélyegüket. A filozófiai vetület tehát bonyolult ábrázolatokat mutat, s így amikor sorát ejtjük a marxizmus körüli harc bölcséleti megnyilvánulásainak, akkor egy pillanatra sem szabad megfeledkezni arról, hogy az eszmemenetek, érvek és ellenérvek nem különböző felfogású theoretikusok vitáinak anyagát teszik ki, nem az «igazság» keresésének különböző útjait és eredményeit jelzik, hanem mindezek a mögöttük meghúzódó tár-

sadalmi valóság, e valóság feszítő erő, érdekellentétei, osztályküzdelmek visz-szatükröződései, – s hogy még bonyolultabb legyen: nem passzív vetületei ezeknek a valóságoknak, hanem egyben aktív részesei, visszahatói, befolyáso-lói a visszatükrözött reális folyamatoknak.

Amikor tehát ilyen összebonyolódott, kuszált komplexum ábrázolásáról van szó, bármilyen sorrend, csoportosítás, beosztás már önmagában véve bi-zonyos eltolódást jelent. Ily körülmények között szerző úgy gondolja, hogy a legkevesebb önkény érvényesül akkor, ha e harcról való beszámolójában két főcsoportot különböztet meg: az egyik a marxizmuson belül zajlik le, érteve ezen nemcsak azt, hogy közvetlen a Marx és Engels által felvetett és tárgyalt filozófiai problémák kerülnek szóba, hanem azt is, hogy e harc a munkásmoz-galmon belüli különböző árnyalatok, irányok, törekvések eszméi megnyilatkozásai. A másik csoport az uralkodó osztályból származó, vagy annak érdekeit kifejező elméleteket foglalja magában. Ez osztály harcának egyik módszere az is, hogy nem egyenesen és nyíltan támad, hanem nagyon is közvetetten, úgyhogy nem kevés fáradságba kerül annak leleplezése, hogy hol és miként kapcsolódik be az illető, elvont és látszólag egészen másról szóló bölcsélet az osztályharcba. Hogy mennyire közvetlen, mily mértékben mellébeszélő, hogyan alát vagy ejt meg, ez ebben a csoportban ismét osztályozási szempontként lesz felhasznál-ható, de már eleve lemondva arról az igényről, hogy e szempont következe-ten és teljesen áttekinthető módon érvényesíthető lesz. De inkább az osztály-és rétegmozgások elméleti ábrázolásának teljességére, semmint a felállított sé-ma hibátlanságára és mindennek a pontos beillesztésére törekszünk.

I r á n y z a t o k a m u n k á s m o z g a l m o n b e l ü l

Lassalle

E könyv első fejezeteiben szerző kitette magát annak a bizonyos mér-tékben jogos szemrehányásnak, hogy eltekintett a szorosan vett kronológiától és olyan filozófusokat is Marx előzői között tárgyalt, akik Marxot jóval túlélt-ék. Tette ezt pedig abból a megfontolásból, hogy a marxizmus előzője minden olyan elmélet, amely szembe fordul ugyan a fennálló renddel, annak uralkodó osztályával, a burzsoáziával, – de nem helyezkedik a vele antagonisztikus el-lentmondásban levő osztály, a modern ipari proletariátus, talajára. Így állította fogalmi – és nem időbeli – rendbe a kispolgári anarchizmust és más iskolákat.

Most hasonló szemrehányással kell tulajdonképpen szembe néznünk, ami-kor elfogadjuk azt a formális – Lassalle-tól magától is hirdetett – álláspontot, hogy Lassalle Marx tanítványa és követője volt, holott most már nemcsak törté-nelmileg előzte meg az Általános Német Munkásegylet megalapításával (1863),

a marx szellemű ún. eisenachi Németországi Szociáldemokrata Munkáspárt létrejöttét (1869) – ami lényegtelen, hiszen mindkettőnek egyaránt előzménye volt a Kommunista Szövetség és a Kommunista Kiáltvány – hanem logikailag is, amennyiben Lassalle sohasem tudta megtenni azt a döntő előrelépést, amit Marx tett meg a hegeli filozófiának a fejetetejéről a talpára állításával, tehát alapján véve visszamaradt a Hegel-követők táborában. Ily körülmények között Lassalle – legalább is a filozófiájában – egy Marxnál korábbi korszak képviselője. Ennek ellenére, úgy gondoljuk, itt – Marx és Engels filozófiájának taglalása után – van a helye Lassalle bölcselete ismertetésének és kritikájának, nemcsak azért, mert Lassalle óhegeliánus átértelmezéssel, «elrontva» közvetlenül Marxból merített, hanem azért is, mert a munkásmozgalom történetében is a lassalleánus vonalhoz csatlakozik a Marx utáni opportunizmus-revizionizmus irányzat.

Hogy ilyen lehetőségek és bonyolultságok adódhattak, az nemcsak a munkásmozgalom és az egész korabeli német társadalom ellentmondásosságának, hanem részben Lassalle jellege és egyéni körülményei ellentmondásos jellegének a számlájára is irandó.

Ferdinand Lassalle (1825–1864) jómódu breslaui kereskedőcsaládból származott; apja a környezet és hagyományalkotta korlátokon legalább is flára vonatkozólag túltette magát és nem állt ellen koraérett fia törekvéseinek, aki otthagytta a kereskedelmi iskolát és minden gyakorlati cél, kenyérkereseti lehetőség szubadobásával, sikeres felvételi vizaga után tizenhat éves korában az egyetemre iratkozott be, hogy, – mint naplójában írta – «a világ legnagyobb, mindent magában foglaló tudományát, azt a tudományt, amely legszorosabban összefügg az emberiség legszentebb érdekeivel: a történelmet» tanulja. Három évig hallgatott a breslaui és berlini egyetemen filológiát, filozófiát és archeológiát. Ebben az időben a berlini egyetemen még mindig az alig tíz évvel korábban meghalt Hegel bölcselete uralkodott: de a kettészakadt hegeli iskola, amelynek balszárnyán az ifjuhegeliánusok állottak, Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, továbbá Marx és Engels, – jobbszárnyán pedig az óhegeliánusok, Gabler, Hinrichs, Göschel.

Lassalle temperamentumánál, politikai felfogásánál fogva (1840 óta forradalmárnak, 1843 óta szocialistának vallja magát Marxhoz írott levelében), tulajdonképpen a balszárnyhoz tartozik. Filozófiai fejlődésében azonban sohasem tette meg azt a fejlődést, amely a balszárnyat jellemzi: a materialista álláspontra helyezkedést; mindvégig megmaradt bölcselői idealistának, Hegel hű követőjének. Már egyetemista korában foglalkozik Herakleitosz filozófiájával, tanulmányainak végső eredménye azonban, a «Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos» csak 1858-ban lát napvilágot.

Közben 1845-ben a különböző könyvtárakban való kutatás céljából előbb a Rajnavidékre, majd Párisba megy, ahol megismerkedik Heine-vel, akit éppugyint korábban Humboldt, személyének varázsa, éleselméjűsége,

tudása, teljesen elragadott. Lassalle - írja Heine egy ajánló levelében - «az újkor fia, aki hallani sem akar lemondásról és szerénységről, amellyel mi többé-kevésbé képmutatóan áttengettük életünket. Ez az új nemzedék élvezni és érvényesülni akar a konkrét valóságban: Bármennyire jellemzők ezek a szavak nemcsak Heinere, hanem Lassalle-re is, - a Hatzfeldt-pőr, amelybe az ifjú Lassalle Németországba való visszatérése után belevetette magát, azt bizonyítja, hogy ennek az érvényesülni akarásnak nemes, erkölcsi, magasabb szellemi motivumai voltak. Ahogyan ebbe az ügybe a huszonnégyéves, még csak nem is jogász, származási hátrányait mélyen érző, társadalmilag jelentéktelen fiatalember beleveti magát, az nem tetszelgés, nem póz vagy akkoriban divatos schillereskedés volt, hanem igazi hősiesség, az igazságért és az elnyomottak érdekében való küzdelem és csak az alkalmas időpontnak, a 48-as forradalomnak kellett bekövetkeznie, hogy e küzdelem tárgya többé ne egy szerencsétlen grófnő, hanem a kizsákmányolt osztály legyen.

Lassalle Düsseldorfban vesz részt a fegyveres felkelés előkészítő munkálataiban, tagja a polgárőrségnek és népgyűlésen szónokol a fegyveres felkelés érdekében. Letartóztatják és ugyanazért a «bűncselekményért» két fórumnál kell felelnie, az esküdtszéken, amely felmenti és a rendőrbíróságon, amely hat hónapi fogházra ítéli. Lassalle nagy védőbeszédét nem mondta el; a beszéd előzőleg megjelent nyomtatásban és emiatt a tárgyalásról kizárták a nyilvánosságot. Hatása azonban nem maradt el: nemcsak az esküdtek, hanem egész nemzedékek okulhattak a magasröptű gondolatfűzésből, mellyel megvédelmezte a fegyveres ellenállás jogát a nép természetes jogainak tiprásával és az uralkodó hatalmak alkotmány sértéseivel szemben. Azokivül azt is tanúsítja ez a beszéd, hogy a Marx-szal való ismeretsége és a Neue Rheinische Zeitunggal való kapcsolata nem mult el felette nyomtalanul: «A népek életében - írja egészen az akkori fiatal Marx szellemében - a jogi bázis helytelen álláspont, mert a törvény csak a társadalom kifejezése és írott akarata, nem pedig mestere. Ha a társadalom szükséglete megváltozott, akkor a régi törvénykönyvet el lehet tenni a történelem muzeumába, a helyére lép a jelenkor új tükörképe, új arcképe».

Mire Lassalle elhagyta a fogházat, a forradalom tüze elhamvadt. «A kommunista propaganda csak egyes munkások néma dacában és Lassalle izzó reményeiben élt tovább - írja Mehring a «Geschichte der deutschen Sozialdemokratie» c. művében. - Az ellenforradalom vad hullámcsapkodásai közepette úgy állt ott, mint valami rendíthetetlen szikla és a háza Düsseldorfban a fehér terror napjaiban minden üldözött viharálló menedéke volt». A rendőrségi üldözés ellenére kapcsolatot tart fenn a rajnavidéki munkásokkal, előadásokat tart nekik, könyvekkel, anyagi segítséggel látja el őket. De ez nem az igazi életforma számára. Hiányzanak neki a forradalmi szellem igazi megtestesítői, a forradalmi időkből származó régi barátai: «Ó, nem ti vagytok a számkivetettek - írja 1857. ápr. 26.-án Marxnak - én vagyok az! Hiszen ti mégis sokan együtt vagytok, egy városban, a régi bajtársak és elvtársak közül!

De én most már évek óta oly egészen egyedül élek, elválaszva a korábbi fegyvertársaktól, az utolsó mohikán, amint a szentimentalizmus egyik rohamában elneveztem magam. És ez bizony nehéz sors. Mert ha eltekintek a munkásosztálytól, amely szívét és értelmét nemcsak frissen és egészségesen megtartotta, hanem azóta még sokat is fejlődött, az ugynevezett művelt emberek között még mindig és talán még jobban mint valaha ugyanaz a féltékenység, ugyanaz a bátortalanság, ugyanaz az elrejtőzködés mint azelőtt. Alig egy-két kivétel akad, persze Düsseldorf kis városa és egyáltalán nincsenek szellemi kapacitásai.

Persze, nem lehet mindent a «kisvárosban» vegetáló, majd a szellemileg szintén kisváros-számba menő Berlinben arszlánkodó Lassalle felmentésére a környezetre fogni, amiért nem tudott szabadulni az óhegelianizmus abraoncsától, nem volt képes eljutni – Marx után – a filozófiától a közgazdaságtanig, és a nemzettől a nemzetköziségig. Ha voltak is világosan formulázott tételei, mint a munkásosztály történelmi szerepének felismerése, mégis mindvégig megmaradt idealistának és a társadalmi problémákat továbbra is bölcséleti és jogi aspektusból vizsgálta. Ezt tanúsítja mindkét alkotása, melyek ezekben a számkivetésszámba menő években születtek, a már említett «Philosophie des Herakleitos» és a «System der erworbenen Rechte» (1861).

Herakleitos, e terjedelmileg hatalmas munka, mely nemcsak a berlini «Filozófiai Társaságban», hanem a berlini «társaságban» is hírnevet és tekintélyt szerzett a számára, szerzőnek a görög történelemben, filológiában és a bölcsletheben való rendkívül átfogó tudásáról tesz tanúságot. De ha némi túlzást, «hegelkedést» kell is látnunk Lassalle-nak abban a törekvésében, hogy úgy állítsa be Herakleitos bölcséletét, mint amelyben a hegelii dialektikus gondolat már készen állott és azt a görög bölcselő a tudomány és nyelv akkori kezdetleges állapotának megfelelően képekben fejezte ki, – mégis el kell ismernünk, hogy Lassallenak a fennmaradt töredékekből hatalmas tudományos apparátussal és találó szövegkritikai elemzésekkel sikerült rekonstruálnia a «zokogó filozófus» roppant gondolatépítményét, – ugyanakkor pedig önmaga bölcséleti radikalizmusát és szocialista felfogását találóan jellemzi azzal, amit Herakleitos etikájáról mond: «Amint Herakleitos alkotta meg a spekulatív gondolkodás formális alapfogalmát általában, az ellentétek egymással küzdő azonosságát, úgy ő teremtettem meg az erkölcsnek igazi formális alapfogalmát. Etikája abban az egy gondolatban foglalható össze, amely egyszersmind az erkölcsnek magának örök alapfogalma: A közösség iránt való odaadás.»

Hasonlóképpen a szocializmus gondolatvilágát gazdagítja a «System der erworbenen Rechte» c. kétkötetes munkája. Mint ő maga írja a kiadónak, Dunckernek: «egy tudományos jogrendszer erős várát igyekeztem építeni a forradalom és szocializmus számára a szó legjobb és legmagasztosabb értelmében». Marx a szocializmusnak nem a «legmagasztosabb» értelmét, hanem a lényegét kereste és találta meg a történelmi materializmusban, a gazdasági fel-

fogásban - Lassalle inkább csak körülkerítgi ezt a lényegét, de nem képes behatolni. Történelembölcsölete, melyet csak úgy mellékesen fejt ki az I. rész 7.

§-ához fűzött hétoldalas lábjegyzetben, programmatikusan tartalmazza a kérdés velejét, de a kifejtés maga mindvégig jogi síkon mozog.

A történelem mozgásának a motorja a magántulajdon, de ez nála, bármennyire igyekszik is, nem gazdasági, hanem jogi fogalom marad. A rab-szolgaság annyit jelent, hogy egyik ember a másiknak a magántulajdona. A rab-szolgaság később jobbágysággá „szelldül”, amit úgy interpretál, hogy az ember életével rendelkező tulajdonjog munkaereje életfogytiglani kihasználásának jogává alakul át. De még az egész középkoron át az embernek mind az általános vagy közakarata, mind az individuális vagy személyes vagy különleges akarata, jogilag véve, egy idegen akarat (hübéri állam, céhrendszer, stb.) magántulajdona. Csak a francia forradalom számolja fel a magántulajdonnak ezt a fajtáját - legalább is jogilag. De nem politikailag, és mindenekelőtt nem gazdaságilag, társadalmilag.

Igy Európa - fejt ki a továbbiakban Lassalle - jelenleg két „nagyon érdekes tulajdonjogi kérdéssel” áll szemben. Az egyik az, hogy meg kell szüntetni azt a helyzetet, hogy egy nemzet akarata egy család (dinasztia, - Németország pláne több) tulajdona legyen, - a másik pedig szociális vonatkozásban az a kérdés, „vajon ma, amikor az ember közvetlen használhatóságának a magántulajdona megszűnt, még mindig fennálhat-e a közvetett kizsákmányoláson alapuló magántulajdona”, azaz „vajon a saját munkaerőnek a szabad tevékenysége és fejlődése kizárólag a munkaszubsztátum és munkaelőleg (tőke) tulajdonosának magántulajdona legyen-e?” A történelem monete tehát nem egyéb mint a magánegyén tulajdona terjedelmének a megszorítása, azaz mind több tárgy kivétele a magántulajdonból, - és „a magántulajdonnak ez a terjedelme semmi másan nem alapszik, mint „az emberi szabadság pozitív fejlődésén”. És ha meg is állapítja, hogy e magántulajdoni terjedelem megszorításával mint jogi szférával párhuzamosan „ugyanaz a tendencia érvényesül a gazdasági fejlődésben”, annyiban „egyre több tényező, illetve maguk a termékek mind nagyobb tömegben kerülnek a díjazásosság gazdasági szférájából az ingyenesség szférájába (az eladási árnak a költség-árra való redukciója által)”, - mégis megmarad a formális jogi-logika talaján és pl. a második kötetben az örökösödési jogot a lélek halhatatlanságának a princípiumából vezeti le. Így joggal állapíthatja meg Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. munkájában, hogy „Lassalle mint hívhű óhégelianus a római jogszabályokat nem a rómaiak társadalmi viszonyaiból vezeti le, hanem az akarat spekulatív fogalmából”.

A két tanulmány közé eső időben (1859) jelenteti meg Lassalle történelmi szomorujátékát, a „Franz von Sickingent”, amelyben már megmutatkozik későbbi felfogása a német államegységre vonatkozólag és lelkesedése a nemzeti gondolat iránt. Ugyanez az érzület diktálja politikai tanulmányát az olasz

háborúval kapcsolatban (Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens), amely ellentétbe hozta Marx-szal, de különösen Engels-azel, akinek hasonló tárgyban írt munkája «Po und Rhein» másirányú következtetéssel évtizedes vita forrásává és politikai Páris-almájává vált, pártállástól téve függővé a kérdés megválaszolását, hogy kettejük közül kinek van igaza és kinek a «jóskata» vált be. Lassalle Fichtével foglalkozó tanulmánya (Fichtes politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart, 1860) és ünnepi beszéde (Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes, 1862), melyek középpontjában a nemzeti és szociális eszme összehangoltságának a kérdése áll, - egyben utolsó kifejezetten filozófiai tárgyu munkái; ez időben már mindinkább előérbe nyomul életében az aktív politizálás. Eleinte a haladópart felé fordul és azt igyekszik passzív ellenállásra biztatni (Über Verfassungswesen és Was nun, (1862) - a haladó pártnál azonban süket fülekre talál és Lassalle azzal a gondolattal foglalkozik, hogy egy önálló demokratapártot alapít, amely azonban már a munkásságra kell hogy támaszkodjék és így elsősorban a társadalmi kérdés megoldásának kell programja gerincét alkotnia. Így tartja meg egy munkásgyűlésen 1862 áprilisában nagy beszédét, mely azután «Arbeiter-Program» címen kerül nyomtatásba. E beszéd miatt vád alá helyezik; - és négy havi fogházra ítélik - a bíróság előtt ebben az ügyben tartja védőbeszédét «Die Wissenschaft und die Arbeiter» címmel, melyben államelméletét és történelembölcseletét részletesen kifejti.

Ami ez utóbbit illeti, az folytatása és konkretizálása a System-mel kapcsolatban taglaltaknak; és ezekhez hasonlóan a jogi szempont itt is vezető szerepet játszik, bár tekintettel van bizonyos közgazdasági tényezőkre is, «azt az új termelész eszközök és az ezek által keletkező új termelőmódok révén végbement fejlődést» ábrázolván, amelyek «az ipari termelést teszik a társadalmi gazdaság tulnyomó forrásává és hordozójává.» De ha kétségtelen is Marx hatása - ami fogalmainak átvételében is mutatkozik - az alapkérdésekben nem tudta «mesterét» követni, még pedig különösen az állam célját és a munkásosztály «erkölcsi eszméjét» illető kérdésekben. Ha a nemesség eszméje szerint az egyén értéke származásától és társadalmi állásától függ - írja - akkor a burzsoázia erkölcsi eszméje ezzel szemben az, hogy minden ilyen jogi korlátozás igazságtalan, minden egyén értéke önmagában van és semmi más nem kell biztosítani számára mint erőnek akadálytalan kifejtését. Ha mindnyájan természetfölg fogva egyenlő gazdagok, egyenlő okosak, egyenlő műveltek lennének, - fejegetti tovább - akkor ez az erkölcsi eszmény kielégítő lenne. Minthogy azonban ez az egyenlőség nincs meg és nem is lehet meg, így ez az erkölcsi eszmény nem kielégítő. Mert ha a társadalomban valóban semmi más nem kellene biztosítani, mint hogy az egyén akadálytalanul kifejthesse erőit, akkor ez a végén odavezetne, hogy az erősebb kizsákmányolja a gyöngébbet. A munkásosztály erkölcsi eszménye tehát az, hogy az egyéni erők akadálytalan szabad kifejtése nem elegendő, hanem egy «erkölcsileg rendezett közösségben hozzá kell még járulnia ehhez az érdekek szolidaritásának, a fejlődésben való közösségnek és kölcsönösségnek».

Az erkölcsi eszménynek ebből a különbségből következik aztán Lassalle szerint a két osztálynak az állam célját illető felfogásának a különbsége. A burzsoázia az állam feladatául az egyén személyes szabadságának és magántulajdonának a védelmét tűzi ki. Ez azonban – mondja Lassalle – 'rendkívül szegényes, tudománytalan és az állam igazi természetének ellentmondó elmélet.' Hogy az állam 'igazi természetét' megismerjük, azzal kell kezdeni, hogy a történelem nem egyéb, mint 'a természettel, a nyomorral, a tudatlansággal, az erőtlenséggel való harc és ezzel a szolgaság mindama fajtájával való küzdelem, amelyben mi a természeti állapotban, a történelem kezdetén élünk.' Az erőtlenségnek a fokozatos legyőzése, a szabadság fejlődése, ez maga a történelem. Ebben a harcban azonban soha nem tettünk volna egyetlen lépést sem előre, és nem tehetnénk ezután sem, ha ezt a harcot minden ember maga, a saját maga számára vívta volna meg, vagy akarná megvívni. És itt lép fel az állam a maga sajátos funkciójával. Mert az állam nem egyéb mint 'az egyéneknek egy erkölcsi egésszé való egyesülése és egysége'. Az állam célja tehát: 'lehetővé tenni az emberi lény számára erőinek pozitív kifejtését és fokozatos fejlődését vagy más szóval: hozzásegíteni az emberiséget ahhoz, hogy hivatásait betölthesse és minden kulturát, amelyre az emberi nem képes, a legteljesebb mértékben megvalósítani és kialakítani. Az állam célja tehát az emberi nemnek a szabadságra való nevelése'. Ez a 'fejlett' állameszme Lassalle szerint elsősorban a munkásosztály eszméje. Az elnyomott osztálynak a gazdasági helyzete 'szükségyszerűen létrehozza az ösztönszerű megismerést', hogy az államnak az a hivatása, hogy az egyedeket mindenkinek az egyesülése révén olyan fejlődéshez segítse, amilyenre az önönmagában nem lenne képes. A munkásosztály feladata tehát, hogy 'osztálya eszméjét a társadalom uralkodó eszméjévé tegye, az a kötelesség, hogy magatartása a legerkölcsosebb, legünnepeleyesebb és a gondolat komolyságától a leginkább áthatott legyen'.

A figyelmes olvasó maga is megállapíthatja, mily messze esik ez a gondolatmenet Marx államelméletétől. Itt az állam nem úgy jelenik meg, mint az uralkodó osztály hatalmi szerve osztályuralma fenntartására és biztosítására és nincs szó a polgári állam szétbontásáról és a szocializmusba vivő átmeneti államformáról, a proletariátus forradalmi diktatúrájáról sem, hanem valami homályos erkölcsi eszményről, amely a munkásságot a gazdaság strukturális változtatása nélkül – illetve, mint később látni fogjuk – az állam segélyre alapított szövetkezeti módon – állampolgárrá emancipálja. S hogy semmi kétség ne legyen aziránt, hogy a munkásosztály nem a maga számára az osztályellenesség legyőzése által akarja megszerezni a hatalmat, hogy annak birtokában megszüntessen minden kizsákmányolást és annak minden lehetőségét, – Lassalle határozottan leszögezi az Arbeiter – Programmjában: 'Aki tehát a munkásosztály eszméjét mint a társadalom uralkodó alapelvét abban az értelemben fogja fel, ahogyan én azt önöknek kifejtettem, az nem hirdet olyan ígét, amely a társadalom osztályait elválasztaná és egymás ellen uszítaná; ellenkezőleg a kibékítés ígését hirdeti, olyan ígét, amely az egész társadalmat összefogja, a társadalom különböző rétegeiben levő összes ellentéteket kiegyenlíti. . .'

Széles osztályanalízis - a fejlődő, de még viszonylag elmaradott német tőkés gazdaság, a munkásság kezdetleges osztályöntudata, politikai erőtlensége, szervezeti gyengesége, ideológiai tájékozatlansága stb. - adhatna csak számot arról, hogyan és miért készítették Lassallenak ezek és hasonló szellemben tartott előadásai a leipzig-i munkásbizottságot, amely általános német munkáskongresszus előkészítésén fáradozott, hogy kikérje Lassalle véleményét a kongresszusról és általában a munkáskérdésről. Lassalle felelete milderre az *«Offenes Antwortschreiben an das Zentralkomitee»* (1863), amelyben azt tanácsolja, hogy alapítsanak egy általános német munkásegyletet, amely az általános titkos választójog kivívását tegye legfontosabb feladatává, hogy ennek elérése után a munkásság az államhatalmat megszerezze magának és hozzáláthasson a szocialista program megvalósításához.

A bizottság elfogadta Lassalle tanácsát, 1863. május 23-án Leipzigben megalapították az Allgemeine Deutsche Arbeiterverein-t és Lassalle-t elnökké választották. Ebben a minőségben aztán Lassalle számos agitációs és propagandaszózatot mondott és sok követőre talált abban a harcában, amelyet az általános, egyenlő és közvetlen választójogért indított. Ő maga - híven jogi beállítottságához - elől várt döntő fordulatot és a társadalom megváltoztatásának lehetőségét. *«Ez nemcsak az Önök politikai, hanem társadalmi alapelve is, minden szociális segítség alapfeltétele»* - írta a munkásokhoz intézett nyílt válaszlevelében. Ez agitatori-szervezői tevékenysége során azonban nemcsak a hatóságokkal került összeütközésbe, hanem személyes érintkezésbe jutott Bismarck porosz miniszterelnökkel is, ami aztán sok polémia, és találgatás, vád és védelem forrása lett. Az, hogy Marx élesen ellene fordult és még későbbi követőit is *«porosz királyi szocialistáknak»* nevezte, nem meglepő, hiszen két alapvetően ellentétes koncepció ütközött egymással össze: egy proletárforradalom előjátékként létrejövő polgári demokratikus népföradalom után megvalósítandó német egységes állam - a marxi - és egy porosz-junker vezetéssel létrejövő egységes Németország koncepciója - logikailag - objektíve - a Lassalleé. Ehhez járulnak Lassalle emberileg nem rokonszenves vonásai, amelyek Engelst még negyedszázaddal később is felingerelték. *«Ő - írja Kautskynak 1891. febr. 23-án - aki 1862-ig a gyakorlatban erősen bonapartista hajlandóságu, jellegzetesen porosz vulgáris demokrata volt, tisztán személyi okokból hirtelen köpönyeget fordított és elkezdte agitációját; és alig két év múltán azt követelte, hogy a munkásság a burzsoáziával szemben a királyságnak fogja pártját és a vele rokonjellemű Bismarckkal szűrte össze a leveit olyan módon, amely okvetlenül a mozgalom tényleges elárulásához vezetett volna, ha, szerencséjére, idejekorán agyon nem lövik»* (Lassalle párbajban esett el, Engels szavaival szólva *«mint egy rossz regényhős»*).

Ezzel ugyan maga Engels hallgattatta el azokat, akik *«tényleges árulásai»*, Bismarck által való megvesztegetettséggel vádolták meg, - de még a későbbi revizionisták vezére, Eduard Bernstein is elítéli nyilatkozik, mondván:

«Senki sem veheti rossz néven, hogy Lassalle ezt a körülményt (Bismarckkal való ismeretségét) a választójog demokratizálásáért folytatott agitáció céljára használta ki; helytelen volt azonban a hang, amelyet ebből a célból megüött. Magatartása mindinkább szolgai hízeltgessé vált Bismarckkal és a reakcióval szemben s így politikailag ferde helyzetbe került». De talán inkább érthető lesz ennyi esendőség mellett az a rendkívüli hatás, amelyet működése a német munkásmozgalomra kiváltott, (hiszen még Kautsky is így ír a Neue Zeit-ben 1891-ben: «Hogyan feledhetők el azt a férfit, akinek művei bennünket, régebbi párttagokat, valamennyiünket a fiatalabbak nagy többségét először leléjesítettek fel a szocializmus iránt! Figyelmesen tanulmányozzuk és fontolgatjuk azt amit Marx Lassalle-ről, tanítványáról mondott; de nem felejtjük el, hogy ez az utóbbi is egyik mesterünk és uttörőnk volt») - ha magát Bismarckot idézzük: «Volt valami benne, ami engemet mint magánembert rendkívül vonzott; egyike volt a legszellemdeusabb és legszeretetre méltóbb embereknek, kikkel valaha érintkeztem, egy ember, ki nagy stílusban becsvágyó volt, korántsem republikánus; erősen kifejezett nemzeti és monarchikus meggyőződése volt. Az eszme, amely felé törekedett, a német császárság volt és ebben volt az érintkezési pontunk. Lassalle becsvágyó volt nagy stílusban és vajon a német császárság éppen a Hohenzollern- vagy a Lassalle - dinasztiaival záródjék, az iránt talán kételyei voltak, de meggyőződése monarchikus volt».

Mindez már a történelemé. Ami azonban ma is még hozzátartozik ahhoz, hogy Lassalle elméleti működéséről teljes képet kapjunk, az az utolsó nagyobbarányu műve, melynek megírásához a rendkívül széles és intenzív agitációs munka közepette is szakított időt magának. Ez a «Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, der ökonomische Julian oder Kapital und Arbeit» (1864) mely részben a múlt társadalmi formáinak vizsgálatánál megismétli a történelemből cselelti - korábban már ismertetett - elméletét, - főleg azonban saját kora szociális problémáival foglalkozik. Erre a művére nagyjában áll az, amit Engels Kautskyhoz írt levelében (1891. febr. 23.) mond, hogy «Lassalle egész nagysága azon alapult, hogy Marx megengedte neki, hogy a marxi kutatások eredményeivel éveken át mint a sajátjával ékeskedjék és azonfelül hiányos közgazdasági képzettsége folytán még el is torzítsa azokat» - egyszóval, hogy a gazdasági elmélet, amelyet kifej, tulajdonképpen készen kapott anyagot tartalmaz. De új benne a jogászai és logikai él, amellyel figyelemre méltó következtetésekre jut. Szétlépi a ködöt, amelyet a manchesteri és történelmi iskola terjesztettek a tőkés társadalom fölé, - hogy ennek a társadalomnak az állapota az emberiség örök természeti állapotának felel meg, hogy a tőke csak takarékoskodásból eredhet, hogy a vállalkozó haszna a szellemi munkája bére, stb. - és világosan és kétségbevonhatatlanul igazolta, hogy a kapitalista termelőmód is történelmi kategória. Fejtegetéseinek pozitív része azonban Marxhoz és Engelshez viszonyítva már akkor elavult; ilyenek többek között a vashéttörvény, a teljes munkateljesítményre való jog, a szövetkezetek szerepe, amelyek nem csak az elméletben, hanem a munkásmozgalom marxi szellemében való kibontakozásában is sok zavart és akadályt, főlős energiapazarlást okoztak.

A vassbértörvényt Lassalle már az Offenes Antwortschreiben-ben megfogalmazta és mindvégig ragaszkodott hozzá: «A gazdasági vassbértörvény, amely a mai viszonyok között, a munka keresletének és kínálatának uralma idején meghatározza a munkabért, a következő: az állagos munkabér mindig arra az elengedhetetlen létienntartási minimumra korlátozódik, amely egy-egy népnél a megélhetéshez és szaporodáshoz a kialakult szokás szerint szükséges». E «törvény» nagy szerepet játszott a gothai programban; ennek elméleti cáfolatát nyújtja Marx a Kritikájában, de a Tőke egészében is, amikor bebizonyítja, hogy - Engelsnek Bebelhez írott (1875. márc. 18-28-i) levele szavaival szólva - «a munkabért szabályozó törvények igen bonyolultak; a körülményeknek megfelelően hol az egyik, hol a másik van túlsúlyban, tehát korántsem vassbértörvények, hanem ellenkezőleg, igen rugalmasak». Azon túlmenően tehát, hogy a vassbértörvény a malthusi népesedési elméletre volt alapozva, hogy t.i. a munkások általágosan csak a munkabér minimumát kapják, mert mindig fölös számban vannak, - tehát tudományosan semmiképpen sem állta meg a helyét, azzal a munkásmozgalom szempontjából súlyos hátránnyal is járt, hogy kilátástalannak állított be minden bérmozgalmat.

A másik ilyen lassallei «törvény», a teljes munkáhozadékra való jog üres értelmelenségét s emellett demagóg jellegét Marx szintén a Gothai program kritikájában alaposan izekre szedte, de mint - megévesztő illúziókat kel-tő - jelző, még sokáig kísértett a munkásmozgalomban. Hasonló funkciója volt annak a követelésnek is, amely a munkásság termelőszövetkezeteit állami hitelre alapozta volna, hogy ezzel véget vessen a kizsákmányolásnak. Ma már - a marxi államelméletnek az osztályöntudatos munkásság körében való beideg-ződése korában - szükségtelen rámutatni arra, hogy a kapitalisták «háta mögött»; a tőkés állam aktív közreműködésével aligha «oldható meg a szociális kérdés», - de már a lassallei párt egyik vezető tagja - s később az elsenachi párt egyik alapítója és vezetője Wilhelm Bracke, aki nem kis részben a lassallei ál-lami hitelkonceptió miatt hagyta ott az Ált. Német Munkásegyletet - megírta «Lassalle javaslata» c. brossurájában (1873), hogy «e javaslat megvalósítására való törekvés nemcsak nem használhat a munkásmozgalomnak, hanem szükség-szerűen árt neki». Mindent egybevetve azonban Lassalle munkájának a polgári-liberális gazdaságtan bírálatát nyújtó rész nemcsak találóak és arra sok tekintetben végzetesek voltak, hanem nagyban hozzájárultak ahhoz is, hogy a munká-ság gazdasági gondolkodását fejlesszék és ezzel egyengessék az utat a marxi elvontabb és nehezebb gondolatrendszere befogadására. S mint ahogy az Általános Munkásegylet is nem csupán ellentéte, hanem ugyanakkor előkészítő-je, létrehozója is a későbbi marxi szocialista pártnak, ugyanugy Lassalle elméleti működésének is - ha nem is pozitív eredményeiben, de a munkásság osztályön-tudatának felkeltésében, sajátos történelmi hivatásának tudatosításában hasonló-képpen nemcsak akadályozó, hanem előhívó, előkészítő, lehetővé tevő szerepe is volt.

A felfejlődő munkásmozgalomban kezdettől fogva problémái okozott az az ellentmondás, hogy a munkásság elismert vezetői többnyire nem a munkásság soraiból kerülnek ki. Angliában a chartista mozgalomban a munkás Lovett, Cleave, Hetherington hamarosan a második vonalra kerültek O'Connor, O'Brien, Harney, Jones és más intellektuallal szemben, Franciaországban pedig Cabet és Louis Blanc, Blanqui és Barbès, Considérant és Vidal, Raspail és Pierre Leraux háttérbe szorítják az Atéliers munkásait. Az egyetlen Proudhon származott a munkásosztályból a vezetők közül, - de ő is előbb volt író és aztán munkásvezér és nem fordítva. A német munkásmozgalomban pedig szóba sem jöhettek Marx és Engels, Lassalle, Kautsky mellett Becker, Schopper, Moll, Weitling vagy akár Bebel. Már annak idején sokat tárgyalták ezt a kérdést, így többek között Eduard Bernstein *«Die Arbeiterbewegung»* c. munkájában, aki kifejti, hogy egy munkásvezérnek tudásban, áttekintő képességben, és egyéb tulajdonságokban ki kell tűnnie, és «ha a munkásosztályból mindennek az elemei nem is hiányoznak, de ezeket a képességeket ki kell fejleszteni és ehhez a felnövekvő munkásmozgalom korszakában még kevés alkalom adódik». Ebben az időben - mutat rá - a népoktatás még alacsony színvonalon áll, a munkástömegek iskola nélkül nőnek fel és csak hiányos alkalmuk van rá, hogy magukat képezzék. Bár - folytatja - az élet iskolája a fejlettebb ipari munkásnál kiegyenlíti az iskolai végzettséget, de nem tudja pótolni mindazokat az előjogokat, amelyek a rendszeres akadémiái neveléssel járnak és «ennek a felismerésében a munkásosztályból származó munkásvezérek átgondolják a teret az egyetemi végzettségű képzett vezetőknek».

Ez a felületes magyarázat eltöpreng Lenin elvi fejtegetésével mellett, aki rámutat, hogy a munkásosztályba a tudatot szükségszerűen kívül hozzák be. «Minden osztály történelme arról tanuskodik - írja *«Mi a teendő»* c. munkájában - hogy a munkásosztály kizárólag a saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes fejleszteni, vagyis azt a meggyőződését, hogy szervezetekben kell egyesülnie, hogy harcolnia kell a munkáltatók ellen, hogy a kormánytól egy és más, a munkások számára szükséges törvény kiadását kell kikövetelnie. A szocializmus tana azokból a filozófiai, történelmi, gazdasági elméletekből nőtt ki, amelyeket a birtokos osztályok művelt képviselői, az intelligencia dolgozott ki. A modern tudományos szocializmus megalapítói, Marx és Engels, társadalmi helyzetük tekintetében, maguk is a burzsoá intelligenciához tartoztak. . . »

Ennek az objektív társadalmi folyamatnak ellenére nemcsak a munkásmozgalomban élt a nosztalgia, hogy kitermelje magából saját értelmiségeit, hanem a munkásmozgalom polgári származású teoretikusai is főleg a legnagyobbak - érdeklődéssel várták, keresték és ahol felfedezni vélték jövőendő elméleti munkatársait, ott hathatósan segítettek, támogatták, nevelték őket. A növekvő moz-

galomnak ugyanis nemcsak jó szervezőkre, párt- és szakszervezeti funkcionáriusokra volt égető szüksége, hanem egész sor újságíróra, szerkesztőre, előadóra és propagandáratok szerzőire, - s ha nem akarták, hogy a Dühringek és a katedra-szocialisták uralják a szellemi helyzetet, akkor csak a munkás-ság mély forrásaiból meríthettek. Ahol tehát feltűnt egy-egy kivételes elméleti tehetség, azt igyekeztek felkarolni és kifejleszteni. Egyik ilyen alakjává nőtte ki magát a munkásmozgalomnak Joseph Dietzgen (1828-1888), akit Marx a felfedező büszkeségével mutatott be egy munkáskongresszuson: íme, a proletariátus filozófusa!

Joseph Dietzgen mesterségére nézve tímár, de mint autodidakta széles-körű közgazdasági és filozófiai ismeretekre tesz szert. Kivándorol Amerikába, majd Szentpétervárra kerül, ahol egy nagy bórgyár művezetőjeként dolgozik. Itt írja 1868-ban első filozófiai művét: „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit”. Később visszatér Németországba, Siegburgban tímárnühelyt rendez be és filozófiai és közgazdasági irodalmi tevékenységet fejt ki. Munkatársa a Demokratisches Wochenblatt-nak és a Volkstaat-nak. Részt vesz a szocialista mozgalomban, az eisenachi párt híveként, 1872-ben tagja a hágal nemzetközi kongresszusnak. A „szocialista törvény” következtében ismét Amerikába költözik és előbb New Yorkban telepszik le, ahol a „Socialist” c. lapot szerkeszti és az amerikai német munkások szocialista mozgalmában vezető szerepet játszik. Később Chicagoba teszi át lakhelyét és az ottani „Arbeiterzeitung” szerkesztőjeként működik. Fentemlített főművének tekintett könyvén kívül nevezetesebb filozófiai munkái még: Die Zukunft der Sozialdemokratie, Das Acquisit der Philosophie, Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie.

Dietzgen bölcséletében közvetlenül ugyan Ludwig Feuerbach-ból indul ki, de - Lenin kifejezésével élve - „a maga módján felfedezte a dialektikus materializmust”, azaz Marxtól és Engelstől függetlenül haladta túl Feuerbach antropológiai materializmusát és egyesítette - ösztönösen, Hegel ismerete nélkül - a dialektikával. Ismeretelméletileg minden metafizikának, minden idealizmusnak ellenfele, kifejezetten materialistának vallja magát, ha nem is tud mindig következetesen materialista lenni, ami nagyrészt autodidakta-voltának, bizonyos kérdésekben való járatlanságának és kifejezőkészsége határozatlanságának tudható be. Élesen hangsúlyozza, hogy a természettudomány nem épülhet fel idealista alapokon: „Ha idealista természetkutatók erőik anyagtalan létezésében hisznek, akkor ezek ezen a ponton már nem természetkutatók, hanem szellemlátók”. De éppen úgy, ahogy az idealistáknak számére veti, hogy azok „az általánosat különös nélkül, a szellemet az anyag nélkül, az erőt anyag nélkül, a tudományt tapasztalat vagy anyag nélkül, az abszolútumot relatív nélkül akarják”, „a féltel megfordításával ellene fordul a Büchner-féle metafizikai materialistáknak is, akik ugyanolyan hibákba esnek, mint az idealisták, csak fordított előjellel. A fenti ellentétek mozgásából adódik a valóság és a valóságot csak ezen elméletek mozgásából lehet megismerni. A dolgok változatlan lényegének felvétele,

- akár idealista sikon, akár materialista formában, - elvetendő. «Valamennyi tudomány tárgya végtelen» - és nemcsak a végtelen megmérhetetlen, kimeríthetetlen, hanem a legkisebb atom is, hiszen «a természet ugy egészében mint részeiben kezdet és vég nélkül való.»

A Dietzgen-féle materialista ismeretelmélet tehát elsősorban azt akarja konstatálni, hogy «az emberi megismerő szerv nem sugároz ki magából metafizikai világosságot, hanem maga is a természet egy darabja, amely más természetű darabokkal bizonyos összefüggésbe jut». «Megismerési képességünk nem természetfeletti igazságforrás, hanem egy tükörszerű eszköz, amely a világ dolgait, vagyis a természetet visszavetíti». Maga a megismerés is végtelen, illetve történelmi. «Miként a közgazdaság megértése, ugyanugy a mi materializmusunk is tudományos, történelmi vívmány. Mint ahogy mi élesen megkülönböztetjük magunkat a mult szocialistáitól, ugyanugy válaszóvonalat húzunk köztünk és az egykori materialisták között. Ez utóbbiakhoz csupán annyi a közünk, hogy mi is az anyagot ismerjük fel, mint az eszme előfeltételét, ősokat.» «Az egész kormányozza a részt, az anyag a szellemet. Ebben az értelemben kell szeretnünk és tisztelnünk az anyagi világot, mint első okot, mint az ég és föld teremtetjét». Ez a valóság - «az abszolút igazság» megismerhető, de nem olvad fel teljesen a megismerésben, mint ahogy «a kép nem meríti ki a tárgyat és a festő hátramarad modellje mögött». Hogyan egyezik meg a kép a modelljével? «Megközelítőleg.» Tehát: «csak relatíve tudjuk a természetet és részét megismerni.» Ez a relativizmus azonban történelmileg értendő, nem pedig úgy, mint ahogy a kanti misztika az abszolút igazságot elvileg elválasztja a relatívtól, a jelenséget a magábanvalótól és ezzel «két kategóriát csinál, amelyek toto coelo különböznek egymástól és egyetlen közös kategóriában sem foglaltatnak össze magasabb egységben.»

Dietzgen filozófiájának materialista és dialektikus jellege így nyilvánvaló. Ez azonban nem jelenti azt, mintha ne akadnánk filozófiájában következetlenségekre és zavarosságokra. Mert amikor pl. helyesen taglalja a rész és egész, az abszolút és relatív, a jelenség és lényeg dialektikus viszonyát - a Streifzünge eines Sozialisten c. munkájában, - és rámutat arra, hogy «a természeti jelenségek, a viszonylagos igazságok mögött egy egyetemes, határtalan, abszolút természet húzódik meg, amely az ember előtt nem tárul fel teljesen» - akkor e bizonytalan, de még egyértelmű fogalmazáshoz hozzáfűzi azt a zavaró kérdést: «Honnan ered ez a tudás?» és teljessé teszi a zavart a válaszával: «Velünk született; adva van a tudattal együtt.» Ugyanigy következetlenség, hogy ugyanabban művében - Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit - egyik oldalról azt állítja, hogy «a természettudomány nem a jelenségeken kívül vagy mögöttük, hanem bennük és általuk keresi az okokat», sőt felállítja a tételt: «a dolog oka: annak összefüggése», - másik oldalról viszont kijelenti, hogy: «az okok a gondolkodási képesség termékei», - hogy azután mindjárt utána kiigazítsa, visszavonja, mondván: «Igaz ugyan, hogy nem kizárólag annak ter-

mékei, mert a gondolkodási képesség érzéki anyaggal kapcsolatban hozta őket létre; ez az érzéki anyag adja meg az így létrehozott ok objektív létét.»

Hasonló következtetlenséget találunk a lét és tudat viszonyának taglalásánál: «A gondolkodás az agy funkciója, . . . terméke. Íróasztalom, mint gondolatom tartalma, azonos ezzel a gondolattal, nem különbözik ettől. De ez a fejemen kívül levő íróasztal, a gondolatnak tőle teljesen különböző tárgya,» - de rögtön utána lerontja saját materialista tételét amideőn így folytatja: «mindazonáltal a nem-érzéki képzet is érzéki, anyagi, azaz valóságos.» «A gondolatot anyagnak nevezni - írja Lenin Dietzgen bírálataként - annyi, mint hibás lépést tenni a materializmus és idealizmus összekeverése irányában. . . » «Azt mondaní, hogy az anyag fogalmába bele kell foglalni a gondolatot is, amit Dietzgen a «Streifzüge»-ben megismétel, - zagyaság, mert az ilyen befoglalással az anyagnak és a szellemnek, a materializmusnak ismeretelméleti szembeállítását elveszti az értelmét, márpedig Dietzgen maga ragaszkodik ehhez a szembeállításához». E szigorú kritika ellenére Lenin erősen pozitíven ítéli meg Dietzgen filozófiáját: «Dietzgen 9/10 részben materialista, aki sohasem tartott igényt sem eredetiségre, sem valami külön, a materializmustól különböző filozófiára. . . ez a munkás filozófus, aki a maga módján felfedezte a dialektikus materializmust, sok tekintetben igen nagy», - és ez az ítélet megegyezik Marx véleményével is, aki Dietzgen «A gondolkodási képességről» c. neki beküldött kéziratáról azt írja Kugelmannek (1868. dec.5.): hogy «bár bizonyos zavarosság és tulsok ismétlés van benne, sok kitünő, sőt - egy munkás önálló művéről lévén szó - csodálatraméltó dolgot tartalmaz.» S hadd fűzzük mindehhez hozzá, hogy igaz ugyan, hogy Dietzgen filozófiája sok tekintetben nemcsak következtelen, hanem negatív is; dialektikus materializmusa gyakran csak program és bírálati módja nem az a termékeny, a pozitív mondanivalót tagadásokon keresztül kifejtő módezér, mint Marx és Engels és Lenin «kritikái» - mindamellett nemcsak történelmi, hanem mindmáig is jelentőségteljes érdeme, hogy a dialektikus materializmus eszközeivel a polgári gondolkodás legmagasabb, leghatalmasabb, legmegközelíthetelenebb védőbástyáit - az ismeretelméletet - igyekezett ostrom alá venni.

Revizionizmus és antirevizionizmus

Helytelen lenne a munkásmozgalmon belül jelentkező oportunizmust és ennek elméleti vetületét, a revizionizmust egyes munkásvezetők megvesztegetettségére, megvásárolhatóságára, karrierizmusára visszavezetni. Amikor a szubjektív tényezőket számbavesszük, és bizonyos szerepet tulajdonítunk is nekik - ha nem is úgy képzeljük, hogy a burzsoázia közvetlenül és egyenesen megfizet bizonyos szolgáltatokat - ugyanakkor nem hanyagolhatjuk el azokat az objektív tényezőket sem, amelyek létrehozták a kompromisszumra hajlamos tenden-

ciákat és főleg azt, hogy az opportunisták vezetőinek meg volt a tömegbázisuk, ami nélkül egyébként a burzsoázia sem igen hozott volna áldozatot a vezetők befolyásolására.

Nem a párisi kommun vérbefolytása, a politikai reakció erősödése, még csak nem is az I. Internacionale elhalálása volt az oka annak, hogy a múlt század 70-es éveitől fogva a munkásmozgalomban mindenütt felütötte a fejét, sőt itt-ott és átmenetileg uralkodó áramlattá is vált az egész társadalom gyökeres átalakítására irányuló igyekezet helyett a munkásság sorsának javítására való törekvés a kapitalizmus keretei között. Marx és Engels már a 48-as forradalmak lezajlása után felismerték, hogy a nemzetközi proletárforradalom előfeltételei még nem értek meg és a kapitalizmus nem a vég kezdetét, hanem a kezdet végét éli. A 19. század második felében mindenütt, ahol a kapitalizmus uralkodó társadalmi formává vált, a termelőerők ugrás szerűen fejlődtek. Nagy-Britanniában a gőzerő alkalmazása egy és egynegyed millió lóerőről közel 10 millió lóerőre emelkedett, a szénkitermelés 40 millió tonnáról kb. 200 millió tonnára, a nyersvastermelés 2 és fél millióról 5 és fél millió tonnára, az acéltermelés 2 és fél millióról több mint 25 millió tonnára. Franciaországban a gőzerő 370,000 HP-ról tízenkétszeresére növekedett, a széntermelés 450,000 tonnáról 33 millió tonnára, a nyersvastermelés 570,000-ról közel 3 millió tonnára, az acéltermelés 800,000 tonnáról 4 millió tonnára. Németországban a gőzerő 260,000 -ról majdnem 6 millió lóerőre, a széntermelés 6,700,000 tonnáról kerekén 100 millió tonnára, a nyersvastermelés 400,000-ról csaknem 8 millió tonnára, az acéltermelés 1 millióról a tízenöttszörösére nőtt.

Ez a fejlődés persze nem egyenletes, az időszakos válságok, amelyek azután politikai nehézségekkel is járnak, meg-megszakítják a felfelé ívelést, az amerikai verseny is kezd érezhetővé válni és az iparosodás melléktermékeként a mezőgazdaság hanyatlása is észlelhető. Az iparosodással járó népességnövekedést is akadályozza egy új jelenség, a tömeges kivándorlás - a végeredmény azonban mégis a fellendülés, az ipar, közlekedés, kül- és belkereskedelem gyors előretörése, a tőke nagyarányú akkumulációja és egyre fokozódó szükséglete újabb és újabb piacok szerzésére. E korszakban nagyjában és egészében befejeződik a gyarmati területek meghódítása és Angliának gyarmati világbirodalom-má fejlődése, amely mellett azután nem jelentéktelen helyet foglal el Franciaország sem. Németországnak a gyarmatosításban való lemaradása és ugyanakkor Japánnak hirtelen kapitalista állammá való fejlődése, újabb nehézségek forrásává válik, amelyek kibontakozása azonban már a kapitalizmusnak a 20. századdal kezdődő új - imperialista - korszakában megy végbe.

Ezek az új jelenségek nem maradtak hatás nélkül a nemzetközi munkásmozgalomra sem. Az angol gyarmatosításnak pl. kétirányú következménye is lett: az egyik, hogy a gyarmatokra való kivándorlás lecsapoka időnkint az ipari tartaléksereg egy részét, - másik pedig, hogy a gyarmati jövedelmek révén az angol burzsoáziának módjában volt extraprofitja egy részét átengedni hazai munkásainak.

Ezek a főokai annak, hogy a chartista mozgalom elhalása után az angol munkásság a szakszervezeti és szövetségi mozgalmát fejlesztette ki, - olyan jelleggel, hogy a fennálló társadalom keretei között maradvá biztosítsa a dolgozónak a jobb boldogulást, ami nemcsak gazdasági előnyöket, jobb bért, bizonyos szociálpolitikai vívmányokat, hanem a politikai jogok kiterjesztését is jelenti (a választói jog kiterjesztése a városi munkásságra), jelölül egyfelől ugyan a munkásság hatalmi megerősödésének, másfelől azonban annak is, hogy az uralkodó burzsoázia már nem tart hatalma csorbitásától, ha a munkásságot beengedi az alkotmány sáncái közé.

Mindezzel függ össze az is, hogy nem a Marx tanait hirdető 1883-ban alakult Szociáldemokrata Szövetség, hanem a két évvel később létrejött Fabian Society vert gyökeret a munkásság soraiban, mely a két Webb és Shaw vezetésével kifejezetten revizionista álláspontot foglalt el; a szocializmus megvalósulását - a távoli jövőben - nem a proletariátus diktatúrájától, hanem apró szociálpolitikai eredmények kivívásától várja, és pedig parlamenti tevékenység által, hivatott pedig nem akciókkal, hanem békés propagandával, személyi meggyőzéssel kell szereznie, elsősorban az értelmiségiek rétegéből. Az 1893-ban megalakult Keir Hardie-vezette Independent Labour Party is nem a hatalom megszerzésének igényével, hanem csak azzal lépett fel, hogy a munkásokat elvonja a polgári pártoktól és külön munkáspártban tömörítse, s végül egy egészen laza keret adódott a Szoc. dem. Szövetség, a Fabian Society és az I.L.P. valamint a szakszervezetek konglomerátumának az összefogására az 1900-ban megalapított Labour Party, amelynek nemhogy marxi, de még csak egységes elvi alapjai sem lettek.

Még rosszabb volt a helyzet Franciaországban, mert itt a különböző munkáspártok és szervezetek egymás ellen harcoltak és szétforgácsolták erőiket. Még Marx égisze alatt veje Lafargue és Guesde vezetésével alakult meg 1880-ban a Parti Ouvrier Français, melyből azonban már két év múltán kiváltak az ún. possibilisták, akik reformok, nem pedig forradalom útján vélték céljaikat elérni. Külön szervezetet alkottak a blanquisták és a független szocialisták, mely utóbbinak élén Viviani, Briand és Jaurés álltak; - de hasonló szakadozottságot látunk a szakszervezeti mozgalomban is, amelyben egyik főszerepet a Szakszervezetek Orsz. Szövetsége játszotta, - a másikat pedig a Munkásbörzék Szövetsége, előbbi közelebb állt a marxizmushoz, utóbbi pedig a szindikalizmus melegágya lett. Később voltak bizonyos egyesülések úgy párt, mint szakszervezeti vonalon, de ezek újabb szakadásokra, kizárásokra (millerandizmus) és szervezetek és személyek álcsoportosulásaira vezettek, - ez azonban már az imperialista korszak történetéhez tartozik.

Németországban a gothai program alapján egyesült két párt, a lassalleanus és az eisenachi, egyesített erejével, de - mint Marxnak a Gothai program kritikájában láthattuk - inkább Lassalle opportunistus elvei alapjára helyezkedve, eredményesen működött és széles tömegeket mozgalt meg, aminek látható jelei

a választási sikerek és a szocialista képviselői mandátumok számának az emelkedése voltak. Az 1878-ban a fejlődés megállítására életbeléptetett Bismarck-féle «szocialista törvény» nem érte el célját. Ha - a párt és a sajátja betiltásával, a vezetők bebörtönzésével - ideig-óráig zavart keltett is a munkásság soraiban, de nem tudta feltartóztatni a folyamatot, mely 1890-ben a szocialista szavazatokat közel másfélmillióra, a mandátumokat pedig 35-re növelte. Mégis ugrásszerűvé vált a fejlődés, amikor a szocialista törvény hatályaon kívül helyezésével hamarosan Bismarck is megbukott. A megerősödött tömegpárt az új helyzetben szűknek érezte a gothai programot is. Az erfurti 1881 évi pártgyűlésnek vált feladatává a Kautsky által kidolgozott új program elfogadása. Az «új helyzetet» pontosan tükrözi ez a program: elméleti részében ugyan megtartotta a marxista frazeológiát - bár a Marx által meghirdetett átmeneti korszak forradalmi diktatúrájáról egy szó sincsen - de a gyakorlati része nem tartalmaz mást, mint demokratikus reformok megvalósítására való törekvést. És ha a nyíltan fellépő revizionizmus ellen, melynek főképviselője Bernstein volt, Kautsky, Mehring és Rosa Luxemburg fel is vették a harcot, ez a párt tényleges politikáján - a parlamenti befolyás és szociálpolitikai törvények biztosítása - nem sokat változtatott.

Az a társadalmi folyamat, amely a munkásmozgalomnak e két irányzatát kitermelte, ha lassabban is, mint Nyugateurópában, de Olaszországban is megindult. Az olasz kapitalizmus speciális helyzetét az országnak nyersanyagban való szegénysége jellemezte. Ennek ellenére erőteljes iparosodás indult különösen az északi vidékeken és a proletariátus megoszlása - délen a földnélküli, és kisparcella bérlő paraszt, északon az ipari munkásság - rásütötte bélyegét a mozgalomra is. A két irányzat, az anarchistikus és marxista, a legkülönbözőbb módokon és módosulásokkal még akkor is tükröződött, amikor 1892-ben a génuai kongresszuson megalakították az egységes munkáspártot, mely nevét hamarosan olasz szocialista pártra változtatta. A múlt század egész folyamán - az elért parlamenti sikerek dacára (1897-ben 135.000 szavazattal 16 mandátumot szereztek) - állandóan küzdött egymással a két szárny: a francia hatás alatt álló anarcho-szindikalista és a német hatás alatt álló revizionista irányzat.

Mindezeknek a küzdelmeknek az egyes munkáspártok között vagy - egy-egy munkáspárton belül megvoltak a megnyilvánulásai politikájukban, a burzsoáziához, az államhoz, a háború és béke kérdéseikhez való viszonyukban, taktikájukban és stratégiájukban egyaránt. Ezek nagyjában és egészében az általános történelemre vagy a munkásmozgalmak és a tudományos szocializmus történetére tartoznak. Ami bennünket érdekel, az ezeknek a mozgalmaknak, ellentmondásoknak, harcoknak a filozófiában való visszatükröződése, és ezt a következőkben - egy-egy országban tipikusan előforduló képviselőik filozófiájában mutatjuk be.

a revizionizmus és antirevizionizmus közötti küzdelem két legszínvonalasabb képviselője egyik oldalról Jaurés, a másik oldalról Lafargue. A két álláspont ábrázolását megkönnyíti az a körülmény, hogy «A társadalom fejlődésének törvényei» címen vitát rendeztek, melynek fentnevezett két előadója volt, s így közvetlenül szembeszögezték egymással saját elméleti felfogásukat.

Jean Jaurés (1853-1914) filozófusnak indult, «La réalité du monde sensible» c. munkájával megszerezte a filozófiai doktorátust is és bár később a politikai pályára ment és mint társadalomtörténész és publicista tevékenykedett, filozófiai jellege későbbi írásainak is megmaradt. A német szocializmus előtörténetét latinnyelvű munkában írta meg «De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel (1892); kisebb szocialista tanulmányain kívül nevezetességre tett szert «L'armée nouvelle» (1910) c. antimilitarista tanulmányával, melyben már hűtelt tett háborúellenességéről, amelynek később, az első világháború kitörésének napján az ellene elkövetett revolveres merénylet következtében mártírja lett. A polgári radikális párt tagjaként került be a parlamentbe, de hamarosan csatlakozott a «Socialistes Indépendants» nevű szervezethez, melynek vezetője a «Revue socialiste» c. lap szerkesztője Bévot Malon volt. E szervezet később beolvadt a «Fédération des socialistes indépendants» nevű egyesületbe, melynek hamarosan Millerand mellett Jaurés lett a szellemi vezetője. Millerand 1899-ben a Waldeck-Rousseau polgári kormányában kereskedelmi miniszteri tiszteket vállalt, ami újabb szakadást okozott a szociáldemokrata táborban: miniszteriális és antiminiszteriális pártokra oszlottak. Ez utóbbiak azt az álláspontot képviselték, hogy szocialista nem támogathat polgári kormányt. Jaurés az összehívott pártgyűlésen e felfogás ellen foglalt állást Lafargue-val szemben, de a vitát kompromisszumos megoldással zárták le, kimondva, hogy szocialista ugyan nem léphet be polgári kormányba, de kivételek engedélyezhetők. Az 1900-ban megtartott párisi kongresszus ezt az álláspontot azzal erősítette meg, hogy «ez a taktikának, nem pedig az elvnek a kérdése» - de ez az egységet nem tudta megvalósítani. 1905-ben a szociáldemokrata pártok «Partie socialiste, section française de l'Internationale ouvrière» (S.F.I.O.) néven egyesültek és Jaurés ennek elismeri vezetője, valamint az általa alapított L'Humanité c. lapnak szerkesztője volt. Bár a szervezet szembehelezkedett a megerősödött szindikalizmussal, Jaurés a különböző szocialista irányok összehátrárlásán fáradozott és az osztályharc kérdésében is kompromisszumos magatartást tanusított.

Elektikus volt a theoríában is, még pedig programmatikusan: «Állítom - írja «Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire» (1901) c. tanulmányában - hogy az emberi szellem törekvése négy évszázad óta, a renaissance óta arra irányul, hogy kiegyezést, az ellentétek, sőt a kontradiktórikus ellentétek szintézisét hozza létre.» De hogy itt nem dialektikus szintézisről,

az ellentétek harcáról és egységről, hanem valóban «kiegyezésről» van szó, azt világosan látni lehet előadása főkérdésfeltevéséből is: «Meg kell vizsgálnunk, vajon elméletileg lehetséges-e a materialisztikus történeti felfogásnak az idealisztikussal leendő összekötése. . . vajon kénytelenek vagyunk-e a két történeti felfogás egyike vagy másika mellett végérvényesen dönteni vagy logikusabban és ésszerűbben nem tekinthetjük-e az idealisztikus és materialisztikus történeti felfogást úgy mint egy és ugyanazon igazság két különböző oldalát?» Ez utóbbi kérdésében már benne van a felelete. Az összeegyeztetést pedig úgy gondolja, hogy a történelmi fejlődésben nem lehet elválasztani azt a részt, «amelyre nézve a gazdasági szükségszerűségek a mérvadók; attól a résztől, «amelyen tisztán az eszme, vagy valamely fogalom uralkodik, például az emberség, az igazság, a jog eszméje». E két szféra szerinte elválaszthatatlan, az idealizmus és materializmus áthatja egymást úgy az ember szervei életében mint a történelemben.

Az elsőre példának az agy mechanizmusának és a tudatos akaratnak az egymáshoz tartozását hozza fel. Agyunkban egyetlen oly mozgás sem megy végbe – fejtegeti – amely többé-kevésbé világosan nem felel meg öntudatunk valamely állapotának és viszont öntudatunknak egyetlen állapota sincs, amelynek agyunk valamely mozgása meg nem felelne. És ez nemcsak az egyidejűsége vonatkozik, amennyiben «jelenlegi gondolataimat egyidejűleg előljáró gondolatok egész sorozata határozza meg és úgy látszik, hogy a jövő eszméje okozta, hogy e gondolatom keletkezzék.» Az agy azon mozgását viszont, amely a jelen pillanatban nyilvánított gondolataimat követi, mindig valamely előljáró mozgás váltotta ki. Tehát ami az agymozgások kapcsolatát illeti, a jelent a múlt határozza meg, ami ellenben az eszmék, a tudatos képzetek összefüggését illeti, a jelent a jövő határozza meg. Ez az ellentét azonban csak látszólagos, illetve «e kettő egyesíthető, egymással kiegyenlíthető», amennyiben egyetlen gondolat sincs, amely nem felelne meg valamely agymozgásnak, másrészt pedig egyetlen mozgás sem történik az agyban, amely legalább a gondolat csirájának nem felelne meg.

Ugyanigy van szerinte a történelemben is. Az összes történeti eseményeket és jelenségeket meg lehet magyarázni a pusztá gazdasági fejlődéssel – állítja, – azonban «a történelem hajtó erejét egyidejűleg abban is lehet keresni, hogy az emberiség valamely létforma után kitartóan, hosszú időn át törekszik.» Elismeri, hogy – Marxtól meglehetősen szabadon (és eltorzítva) interpretálva – az emberiség szellemi, erkölcsi és vallásos életének összfejlődése csak a gazdasági események visszatükröződése az emberi agyban, – ámde – állítja – az eseményekkel egyidejűleg ott van az emberi agy is, «tehát megvan az emberi agynak alkalmassága is.» Az emberiség hosszú élettani fejlődés terméke, amely a történeti fejlődést megelőzte. Amikor az ember ezen élettani fejlődés következtében azon állatok színvonala fölé emelkedett, amelyek legközelebb állnak hozzá, a keletkező emberiiség első agyában bizo-

nyos hajlamok és ösztönök voltak. Ezek az ösztönök azonban nemcsak a lét- és fajfenntartás ösztönei. «A tisztán önző szerves élet alapjából lassanként kivirul a szépségérzet, kivirágoznak az önzetlen érzések és ösztönök.» Az «emberi egyed», az állatember ugyanis, amikor a többi egyedekkel a gazdasági fejlődés törvényei alapján összeköttetésbe lép, nemcsak szövetséges vagy ellenséges erőket lát, hanem magához hasonlókat is. A sejtelemszerű rokonszenvenek első ösztöne lép fel benne és ez az ösztön képessé teszi őt arra, hogy a felfogott és megállapított hasonlóság alapján kitalálja és másokkal együttérezze a mások örömet és fájdalomát. Az élet kezdetétől fogva a brutális önzés mellett jelentkezik a rokonszeny érzete, amely «az összes embereknek évszázadokon át tartó harca után bekövetkező testvéri kibékülésükre előkészít». S végül az emberben kezdettől fogva megvolt az, amit az egység érzékének lehetne nevezni. Szellemi életének első ténykedése abban állott, hogy minden lényt, minden formát, minden erőt egyetlen határozatlanul sejtett egységre vezetett vissza. Azt lehetne tehát mondani, hogy «az ember kezdettől fogva metafizikai állat volt; amennyiben Jaurès szerint a metafizika lényege a mindenség egységének kipuhatolásában áll, amely egység valamennyi eseményt és jelenséget, minden törvényt magában foglal. Az egység eredeti érzékének bizonyosságul – merész és közelebbről ki nem fejtett gondolatugrással – a nyelv «önkéntes teremtsét» tekinti, mondván, hogy «a teremtés a szavak hierarchiájával az eszmék hierarchiáját fejezi ki, amelyek egymást magukba zárják, e hierarchia a szókategóriákkal eszmekategóriákat képez».

Ha végül is össze akarjuk foglalni Jaurès elméletét, azt kell mondanunk, hogy Marx fentidézett tételét azzal a «kiegészítéssel» fogadja el, hogy a gazdasági eseményeket az emberiség szellemi és erkölcsi élete formájában visszatükröző agyban «a szépségérzék, az ösztönszerű rokonszeny és az egység után való vágyakozás alakjában oly alaperők vannak, amelyek a gazdasági életet befolyásolják.» Ebből pedig azt a következtetést vonja le, hogy az emberben az emberi lény a gazdasági környezettel olyannyira eggyé olvad bensőleg, hogy «a gazdasági és erkölcsi életet nem lehet egymástól elválasztani» – és miként az embernek két részre darabolásával nem lehet az ember szervi életét annak öntudatos életétől elválasztani, azonképpen lehetetlen a történeti emberiséget kettéosztani és eszményi életét a gazdaságtól elválasztani. «Nem szabad tehát a materialisztikus és az idealisztikus történeti felfogást egymással szembeállítani, mert a történeti fejlődés oly esemény, amely «a mechanikai törvény alapján megy végbe és egyszersmind oly törekvés, amely bizonyos ideális törvénynek engedelmeskedik».

Nem feladatunk, hogy Jaurès eszmemenetével pontról pontra vitába szálljunk – ezt megtette Lafargue, amire még visszatérünk, – de megtette a marxi filozófiának továbbfejlődése is, amelynek világánál nem nehéz rámutatni, hogy Jaurès nemcsak arra a lehetetlenségre vállalkozik, hogy az idealizmust és materializmust egymással kibékítse, hanem arra is, hogy az ember «szervi

életében» és a történelemben egyaránt akauzális és teleologikus szempontot egyesítse.

Jaures nagy elméleti ellenlábasa, a jauresi revizionizmusnak a valódi marxizmus szellemében való visszaverője, Marx veje és tanítványa, Paul Lafargue (1842-1911), orvosi diplomát szerzett, de aztán mint író és politikus tevékenykedett. Részt vett a párisi kommünben, elmenekült Franciaországból, néhány év múlva azonban amnesztiaiban részesült és 1880-ban Jules Guesde (1846-1920) volt kommünárd társával, aki 1877-ben tért vissza száműzetéséből, megalapította a Parti Ouvrier Francaist, amelynek programját ők ketten dolgozták ki Marx közvetlen segítségével (aki a program bevezető részét, az indokolást tollba mondta nekik) és megindították az «Egalité» c. hetilapot, Marx szerint az első francia «munkáslapot». A pártot marxista szellemben vezették. A reformista elemek, az un. posszibilisták ezért ki is váltak onnan és külön szervezetet létesítettek.

Lafargue és Guesde élesen szembefordultak a Millerandizmussal is, Jaures azonban 1905-ben híveiket háttérbe szorította és pártjukat beolvasztotta az egyesült szociáldemokrata pártba (S.F.I.O.) Guesde később szintén letért a marxizmus útjáról és az első világháború kitörésekor tárcát vállalt a nemzeti egység kormányában. Lafargue élete végéig hű maradt az orthodox marxizmus-hoz, irodalmi munkássága is ennek a népszerűsítése és a revizionizmus különböző megnyilvánulásai elleni küzdelem jegyében állt. Nevezetesebb munkái: *Origine et évolution de la propriété* (1895), *Le communisme et l'évolution économique* (1892), *Le déterminisme économique de Karl Marx*. A «Vorläufer des Neueren Sozialismus» c. gyűjteményben, melynek szerzői Bernstein, Kautsky, Mehring, Plechanov stb. voltak, két fejezetet Lafargue írt: az egyik Campanelláról, a másik a paraguayi jezsuita kommunista telepekről szól. Megemlítendő még Marx és Kant szembeállításáról szóló tanulmánya, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant* (1900), – amellyel Lenin a Materializmus és empiriokritizmus-ban részletesen foglalkozik és Jaures idealista nézeteinek bírálatát tartalmazó beszéde, (1901) s végül *Les trusts américains* (1903) c. munkája, mely az amerikai trösztök gazdasági, társadalmi és politikai tevékenységét ismerteti s bemutatja – a reformista állításokkal szemben – hogy milyen éles osztályharc folyik az USA-ban a burzsoázia és proletariátus között.

Ami Lafargue filozófiai eszméit illeti, azok Marx és Engels elméletének alátámasztására, magyarázatára, konkretizálására szolgálnak, nem pedig új elméleteket állít fel. A konkrét és elvont egymáshoz való történelmi viszonyának illusztrálására igen találó példákat hoz fel. Így kimutatja, hogy a görög nomos (törvény) eredetileg legelőt, lakást jelentett, a «jog» szó pedig olyan tárgy megjelölésére szolgált, amelyen nem volt elhajlás, görbülés. A számolás eredetére mutatnak a római számok, amelyek az ujaknak, a kéznek az utánzatai. Az I. egy ujat, a II. két ujjat, az V. tenyeret jelent, amelynél a közbülső ujjak behajlottak, a hüvelykujj és a kis ujj pedig ki van nyitva, a X két V-öt, vagyis

két egymással szembeállított tenyeret jelent. «A keresztény urvacsora az emberhüség emléke» stb.

Részletesen taglalja az igazság fogalmát, Jaurés elméletével szemben, aki szerint a társadalmi fejlődés legfontosabb hajtóereje az igazságosság eszméje és kimutatta, hogy ez az eszme a magántulajdon megjelenése után keletkezett, mert a vadaknak nincs fogalmuk az igazságról, sőt oly szavuk sincs, amellyel ezt az eszmét kifejezzék. Legfeljebb a megtorlás, a «szemet szemért, fogat fogért» törvényét ismerik, aminek érdekes fízológiai alapot tulajdonít, mondván, hogy az nem egyéb, mint «a reflexmozgás egyik átalakulása, amely t. i. a szemhéjat összehúzódnai készített, ha a szemet valami fenyegeti, vagy amely önkénytelen mozgásba hozza a testet, ha azt ütés éri». Sőt még a barbárság korában is, minthogy még csak keletkezőben van a magántulajdon, - nagyon határozatlan, ködszerű eszmájuk van az igazságról. A magántulajdon kialakulása hozza magával az igazság fogalmát, de nemcsak azt, hanem vele kapcsolatban bizonyos érzelmekeket is, «amelyek oly mély gyökereket vertek benne, hogy azt hisszük, az emberrel veleszülettek». Ennek a jelenségnek aztán továbbbáható társadalmi következményei vannak. Így az apa csak akkor tud gyermekéről gondoskodni, amikor magánvagyonát hagy rá örökségképp. A féltékenységtulajdonképpen csak «megváltozott tulajdonérzet», stb. Az igazságnak tehát történelmi jellege van, - s ebből az következik, hogy «az igazság eszméi, amelyek betörik a civilizált ember agyát és az enyém és tied fogalmán alapulnak, el fognak tűnni, mint gonosz szellemek, mihelyt a társadalmi tulajdon váltja fel a magántulajdont.»

Hasonlóképpen ilyen történelmi jellegű az erkölcs is. Így pl. azokban a társadalmakban, amelyek nem alapszanak árutermelésen, ahol nem eladásra, hanem csak a házi szükségletek kielégítése végett termelnek, és pedig rabszolgák segítségével, a kereskedést megvetik. «Micsoda tisztességes dolog áradhat ki egy áruházból?» - idézi Cicerót. Csak megvetett és megvetésre méltó emberek kereskednek ily üzletekben pénzzel. Kölcsönadott pénz után kamatot szedni annyi mint a lopás, amelyet erkölcs és vallás elítél. A katolikus egyház annak idején a legsúlyosabb átkot szórta a kamatszédésre. Az az erkölcs, amely ezelőtt volt érvényes, önmagának visszája lett, mihelyt a burzsoázia lett az uralkodó társadalmi osztály. «A kamatért való kölcsönzés ekkor szentséges lett.»

Az igazság és erkölcs - vonja le a konklúziót - történelmi korszakról korszakra változnak, hogy az uralkodó osztály érdekeihez és igényeihez alkalmazkodjanak, de az uralkodó osztályok a maguk igényei és érdekei szerint változó erkölcsöt rákényszerítik az elnyomott osztályra is, amely végre is elfogadja azt, noha az ő érdekeivel és igényeivel ellentétben áll. «A munkás, tehát maga a haszonnak áldozata, törvényesnek ismeri el a hasznot és szentesíti a kapitalisztikus kizsákmányolást, amely naponta elrabolja annak az értéknek egy részét, amelyet ő termel.»

Le déterminisme économique de Karl Marx c. munkájában, síkra száll ama marxí felfogás mellett, hogy a történelemben objektív törvényszerűségek érvényesülnek, amelyek nem függnek az emberek tudatától és akaratától. Jaurés elleni vitájában e tételt aztán nemcsak történeti adalékokkal látja el, hanem tovább konkretizálja olyképpen, hogy a «mesterséges környezetek, - amelyek a termelés módja tekintetében hasonlítanak egymáshoz, nagy hasonlóságot mutatnak a bennük élő emberek szokásai, család- és államformái, vallásai és bölcsesetei tekintetében». Példái egyben arra is rávilágítanak, hogy a földrajzi környezet csak színtér, bizonyos határok közt mótvum, de nem döntően meghatározó tényező. Így mindenütt, ahol a kapitalisztikus termelési rendszer uralkodik, Kanada hőmezőin éppugy, mint Itália napsugaras ege alatt és Ausztráliának csak rövid idő óta civilizált vidékein, feltalálhatjuk a parlamentarizmust - kezdetben csak korlátozott, később az általános szavazati jog alapján, - a monogamikus házasságot - «enyhítve házasságtöréssel és prostitúcióval» - teszi hozzá Engels szavaira utalva, - s az istenhívó és idealisztikus bölcsészetet. Ezt a hasonlóságot fellelhetjük nemcsak oly népeknél, amelyek évszázadok óta ugyanazon a társadalmi fejlődésen mentek át, hanem különböző fajú nemzeteknél is, amelyek az európai fejlődés légkörén kívül és pedig rohamlépésekkel törtek előre, - amivel egyben a fajtság meghatározó szerepét is kétségbevonja. Így rámutat a japánokra, akik addigi hűbéri környezetükből egyetlen ugrással kapitalisztikus környezetbe jutottak, amidőn birodalmukba a mechanikai ipart bevezették: sorban megváltoztatták politikai kormányformájukat, törvényeiket, sőt ruháikat is. «Szürkés cilindereket tettek fel - fűzi hozzá gunyosan - és nem sokára nekik is meglesznek a maguk panamai és szédelői.»

Jaurés tételével szembeállítja a maga - marxista tételait: A termelés szükségességgel viszik előre az emberiséget, nem pedig a tudatos vagy öntudatlan igazságszeretet. S amikor e tételének helyességét a rabszolgaság történetével igazolja, alkalmat talál arra is, hogy az egyház és a vallás álszenteskedését leleplezze. «A keresztény lelkészek nagy garraal hirdetik - írja - hogy a kereszténység eredményezte a rabszolgaság eltörlését. Ámde éppen a kereszténység honosította meg a rabszolgaságot Amerikában, az óvilágban pedig fenntartotta. Szent Pál visszaküldte a megszökött keresztény rabszolgákat urukhoz, Szent Péter, Szent Ágoston és egy sereg más szent pedig azt hirdette a rabszolgáknak, hogy engedelmeskedjenek földi uraiknak és szolgálják őket hiven, hogy eképpen a menybéli Úr kegyelmét megnyerjék.» A rabszolgaság eltűnése nem a kereszténység érdeme, hanem annak a következménye, hogy a rabszolgamunka a termelési eszközök tökéletesbedése folytán az emberi erő kizsákmányolásának bizonytalan és drága módja lett. A rabszolgát urának el kell tartania, a bémunkással szemben a tőkésnek semmi kötelezettsége nincs, és a bér, amelyet munkásának fizet, körülbelül egyenlő azzal az összeggel, amennyit a rabszolgatartó teherhordó állatjának ellátására fordít. «A párisi társasági társaságnak többre kerül egy ló eltartása - állapítja meg - mint amennyi egy

kalausz fizetése és négylábu rabszolgáik felényivel kevesebbet dolgoznak, mint szabad bérabszolgáik.» Tehát gazdasági meggondolásból, nem pedig érzelmeiknek vagy idealisztikus eszméknek engedve válnak a tőkések lelkes előharcosává a rabszolgaság eltörlésének. Általánosítva, a tőkés «sem ura saját sorsának, hanem a gazdasági élet erőinek uralma alatt áll»

De ahogyan objektív törvényszerűség érvényesül a tőkések kizsákmányoló tevékenységében, ugyanugy a kapitalisztikus termelési mód gazdasági erői természeti szükségszerűséggel a kommunizmusba juttatják a társadalmat. És «ez a társadalom meg fogja fékezni a termelőerőket és uralkodni fog rajtuk, mint ahogyan megfékezte és uralma alá hajtotta a természeti erőket.»

Amint látjuk, sok újat nem tett hozzá Lafargue Marx és Engels elméletehez, - de példáival, történelmi taglalásaival megvilágította és széles körben terjesztette tanait. S bármennyire háttérbeszorították is e tanokat revizionista kortársai, majd a későbbi történelmi események - a háború és az a nacionalista hullám, mely elborította a munkásmozgalmat, - Lafargue következetes és tisztá marxizmusa - ma is még népszerű munkái - nem kis mértékben járultak hozzá, hogy a francia munkásmozgalmában mindvégig megmaradt a marxista forradalmi vonal, melynek örökösei és folytatói a jelenlegi francia kommunista párt.

Olaszországban

- mint Benedetto Croce írja - a revizionizmus «már jóval Bernstein előtt» elterjedt. Hiába volt meg az 1892-ben megalakult egységes munkáspártban a vezetők, elsősorban Filippó Turati és az ugyanakkor nyíltan a szocialista párt-hoz csatlakozó neves pisai egyetemi tanár Enrico Ferri marxista intransigenciája, - hiába verte vissza a reggio-emilliai kongresszus (1893) a javaslatot, hogy a párt, mely akkor vette fel a partito socialista italiano nevet, lépjen szövetségre a köztársasági párttal, hiába mondta ki a kongresszus, hogy a párt csupán saját erejére támaszkodni, hogy nem hisznek a burzsoá reformokban, és semmi esetre sem engedik meg, hogy a parlamenti szocialista frakció bizalmat szavazzon a minisztériumnak, - a revizionizmus ideológiája áthatotta a pártot és elméleti ereje nem futotta arra, hogy visszaverje az anarcho-szindikalista, tehát lényegileg forradalmi jelmezben megjelenő kispolgári, negatív előjelű és a jobboldali, revizionista szellem érvényesülését. Koránisem egyetlen, de nem elhanyagolható oka ennek bizonyára az, hogy az olasz ipari és különösen mezőgazdasági munkásság sokkal elmaradottabb volt mint a német vagy francia, - és ugyanakkor a párton belül az értelmiségiek - és pedig a magasabb értelmiségiek, egyetemi tanárok, tudósok, stb. - számaránya lényegesen magasabb volt mint a többi nyugateurópai szocialista pártokban. (33 szocialista képviselőből a századfordulón mindössze 2 munkás volt). Így jutottak szóhoz és alakították a maguk szellemi képére az olasz szocialista párt ideológiáját a polgári filozófus

Benedetto Croce, a történész Guglielmo Ferrero, az író Edmondo de Amicis, a jogbölcselelő Cesare Vivanti, főleg azonban a két hivatalosan is szocialista professzor: Achille Loria és Antonio Labriola.

Achille Loria (szül. 1857-ben) jogot és közgazdaságtant tanult, Sienában, Páduában, majd pedig Torinóban működött mint egyetemi tanár. Közgazdasági tárgyu művein kívül (*Analisi della proprietà capitalista*, 1889, *La sintesi economica*, 1909, *Il salario*, 1915, *Le periperie monetarie della guerre*, 1919, stb.) népszerűsége tettek szert Ricardoról, Malthusról, Marxról szóló monográfiái, de legnevezetesebb munkái azok, amelyek a szociális kérdéseket és a szociológia problémáit tárgyalják. (*Problèmes Sociaux contemporaines*, 1897, *La sociologia*, 1900, *La morphologia sociale*, 1906.) Ezekből világosan kiténik, hogy bár történelmi materialistának vallja magát, a marxizmust a maga eredeti mivoltában csak fenntartásokkal és módosításokkal fogadja el és végeredményben sokszor nemcsak revizionistának mutatkozik, hanem a szociológiában viszszaesik e tudományág Marx előtti fejlődési fokára. Elfogadja Marxnak a Zur Kritik der pol. Ökonomie Előszavában kifejtett elméletét, a termelési viszonyok összességének mint reális alapnak a meghatározó szerepét, de hiányolja a bizonyítékokat. 'Inkább dogmaként állították fel tanait - írja - mert nem támogatják szolid és pozitív bizonyítékokkal. . . állítják ugyan, hogy a gazdasági helyzet a társadalmi alkotmány alapja s szüntelenül megismétlik, hogy az emberi társadalom anatómiája a politikai gazdaság; de ha szután logikus bizonyítékokat kérünk, e rövid és fontos állításnak valamelyes igazolását, azt felelik: tanulmányozzátok a történetet és meg fogjátok találni tételünk bizonyítékát. Minden tekintetben elégtelen felelet ez; mert a történet rugékony anyag, melyen mindenki kénye-kedve szerint furhat-faraghat és mely a materialistának épp oly erős fegyvereket nyújt, mint az idealistának, vagy bármely más szellemirányzat harcosának. Ezért a történetre való hivatkozással sohasem lesz lehetséges, peremtorikus módon megoldani egy társadalmi elmélet igazságát, melyet megdönthetetlen logikai bizonyosságokkal kell szabatosan igazolni'.

Hogy mennyire jogosulatlan e kifogás, elég utalni Marx Kapitáljára, a logikai-történeti módszer zseniális alkalmazására. A kifogásolásból azonban mindenesetre annak kellene következnie, hogy Loria az, aki ezt a logikai bizonyítást hozza. Lássuk, hogyan teljesíti ezt a feladatot. A kiindulópont: a társadalom osztályszerkezete, az elnyomott osztály lázadásának folyton fenyegető veszélye, amely 'oly kényszer-intézmények egész sorozatának szervezését teszi szükségessé, amelyek a proletárokat engedelmségben tartják és a vagyonosokat mértékletességre szorítják, nehogy felkelésre ingereljék az elnyomottakat'.

Loria három ilyen kényszer-intézményt tart a legfontosabbnak és ezeket részletesen taglalja. Ezek az erkölcs, a jog és a politikai alkotmány. Az erkölcsi kényszer a történelem egymásra következő fokában különböző formákat ölt, az ókorban a félelem erősíti meg, a középkorban a vallás, korunkban a közvé-

lemény. A vallást taglalva arra az eredményre jut, hogy «el se lehet képzelni, hogy a magántulajdon rendszerének uralma alatt ez a zseniális dogma mennyire hozzájárult a népek nyugalmanak biztosításához.» Mert - fejtgeti - a szegényeknek nincs immár okuk szegénységük miatt panaszkodni, ha ezzel nyerhetik csak meg az utlevelet a paradicsom örök boldogságába, sőt inkább mély szájalomra indítatnak a gazdagok iránt, akik e világban való pillanatnyi mulandó gyönyörbeli életért eladják a siromtuli örök boldogságot. De a kereszténység egyidejűleg a kiváltságosokat és gazdagokat alamizsnaadásra és vallásosságra is inti s ekként «eltéríti őket attól a fennhéjázástól, amely szükségazerűen elmérgesitené a különböző osztályok egymásközi viszonyát.» «Ezért - hangzik a konklúzió - ez a vallás ebben a tekintetben is az emberi társadalom fennmaradásának és összetartásának legértékesebb tényezője.»

Ez a tényező azonban, a modern társadalomban nem elég hatékony. De egyidejűleg a vallás elhomályosulásával és süllyedésével felmerült az erkölcsi kényszer hatatós és «eddig ismeretlen formája»: a közvélemény, «mely az embereket a társadalomra nézve káros cselekedetektől visszatartja, egyhangu rosszalással fenyegetve ezen cselekedeteket.» Hogy ennek a bizonytalan és nyilvánvalóan osztályfelettinek értelmezett, az «osztó igazság» megnyilvánulásának tartott fogalomnak mily nagy súlyt és jelentőséget tulajdonít, kitűnik abból a véleményéből, hogy «ha ma a munkások nem kelnek fel a fennálló társadalmi rend ellen, ha a tulajdonosok nem viszik végletekbe követelményeiket alárendeltjeikkel szemben, ez részben annak a kollektív cenzurának köszönhető, amely az ilyen cselekedeteket éri és elkövetőit rossz hírek és általános megvetésnek teszi ki». Hogy - különösen egy «marxista» részéről - ezi az álláspontot alapos kisiklásnak, homerosi szunyókálásnak kell tekinteni - amelyet kevésbé enyhít a «részben» kifejezés -, arra rá kell jönnie magának Lorjának is, hiszen ő maga is belátja, hogy «egyedül az erkölcsi kényszer az emberek összességét társadalomellenes cselekedetektől visszatartani képtelen, mert mindig akadnak olyan egyének, akik az erkölcsi szankciót kinevetik.» E «rakoncátlan» egyének megfékezésére szolgál azután egy erélyesebben és precízebben működő kényszerintézmény: a jog.

A joggal kapcsolatban is jelentkezik Lorjánál az osztó-igazság. Mert a jog a szegényt, aki rabol, börtönnel sújtja, de «együttal azt a vagyonost is, aki másnak a vagyonát eltulajdonítja vagy megbotránkoztat cselekedetét követ el munkásával szemben». Mintha az értéktöbblet kisajátításáról semmit se hallott volna, bár elismeri, hogy a jog «határozatainak legnagyobb része a vagyonos osztály érdekeihez igazodik». Vszont ugyanakkor abszolutizálja azt az Angliában előfordult történelmi eseményt, hogy a földbirtokosok és tőkések közötti ellentétből olyan határozatok születtek, «anelyeket egy tisztára vagyonos emberek uralma alatt álló társadalom képviselője a szegényebb osztályok előnyére hoz», hogy t. i. a két ellentétes osztály közötti «történelmi szakadásból» kifolyólag «mindkettő arra kényszerül, hogy a nép szövetségét és segítségét jótékony törvényekkel nyerje meg.»

Nem tudni, mi okból, de Loria gondosan kerülí fejtegetéseiben az álam szót, «politikai alkotmánnyal» pótolva ezt a kifejezést, s így kapja meg azt a szentháromságot (erkölcs, jog, politikai alkotmány), amelyek «kimerítik az emberi társadalom összes nem gazdasági nyilvánulásait, egyesítik magukban - a gazdaságon kívül - a társadalmi élet összes tünetényeit.» Loria tehát alapnak tekinti a gazdasági életet, felépítménynek a fenti három kategóriába foglalt összes jelenségeket, az erkölcs egyik megnyilvánulásának fogadva el a vallást, de például teljesen megelégedve a művészetekről, tudományokról, filozófiáról stb. - és nem lehet tudni, vajon ezeket minek tekinti, ha nem a társadalmi élet tünetényeinek. Viszont fenti gondolatmenetével teljesíteni véli a kitűzött feladatot, amelyet Marx és Engels szerinte nem végeztek el. Az erkölcsöt, jogot, politikai alkotmányt, mint kimutatni gondolta, kizárólag a gazdasági tényező határozza meg, amiből aztán egyenesen arra következtet, hogy «a társadalmi helyzet alapja tisztára a gazdasági tény, azaz a szociológia csak a politikai gazdaságtan alapján emelkedhetik tudománnyá», - amiről nem lehet tudni, hogy miért több ez annál, mint amit Marx és Engels mondtak - sokkal pontosabban és tudományosabban - a politikai gazdaságtanról, mint a polgári társadalom anatómiájáról. Tény azonban, hogy Loria ezek után feljogosítottnak érzi magát, hogy kijelentse: «Íly módon veti le a társadalmi helyzetnek gazdasági viszonyokból való levezetése azt a bebizonyíthatatlan és dogmatikus jelleget, amely első felfedezőinek irataiban jellemezte, hogy bebizonyított és logikailag megdönthetetlen igazsággá legyen.» S ezek után azt ajánlja, hogy az így tökéletesített «történelmi materializmus» kifejezés helyett használjuk a «történelmi ökonomizmus» nevet; hogy itt nem a kifejezés pontosságáról, hanem a materialista felfogástól való eltávolodási törekvéseiről van szó, azt azért nem tagadjuk itt, mert később a revizionizmus «klasszikusabb» képviselőinél ezt az elnevezést kérdést - illetve a mögötte lappangó tendenciát - sokkal pontosabban és világosabban láthatjuk.

Loriával kapcsolatban csupán két következtetését akarjuk még felmutatni: az egyik az, hogy amikor Loria megállapítja, hogy a történelmi materializmus nemcsak feltárja az «emberi életpálya fundamentumát és mozgató erőit; hanem egyúttal megjelöli azt az utat is, amelyen egyedül lehet a társadalmi helyzet megváltoztatásához eljutni, - akkor ez az egyedüli út nem egyéb, mint «az uralkodó polgárságtól állandó engedmények kicsikarása; és «a polgárság egyik vagy másik pártjával való ideiglenes szövetekezés kikerülhetetlen szükségessége, szövetségük ellenszolgálatként igazán a nép érdekét szolgáló reformok behozatalát követelve». A másik Loriának a «terra libera» elmélete, amely szerinti a társadalmi fejlődés alapja a rendelkezésre álló szabad föld szűkülése. Minél nagyobb területű szabad föld áll rendelkezésre, annál inkább fennáll a lehetősége annak, hogy a földbirtokos birtokán dolgozók fogják magukat, otthagyják a földesurat és szabad földet foglalnak le maguknak. A földesur tehát kénytelen dolgozóit rabizoltságban tartani, mert különben nem lenne, aki számára a földet megműveli. A szabad föld fogyásával arányban ez a veszély csökken, - és

ennek megfelelően a rabszolgaság jobbágysággá lazul a feudalizmusban, majd midőn fogytán van a szabad föld, felszabadul a jobbágyság is és megkezdődik a tőkés bér munka korszaka. Loria ebből a gondolatmenetből kiindulva azt a tételelt állítja fel, hogy «a gazdasági és társadalmi alkotmány kizárólagos alkotója a föld elfoglalásának és birtokbavételének a foka». Midőn azonban kritikussai – elsősorban Gatti – rámutatnak arra, hogy Loria egyetlen fejlődéstényezőjének a felvétele éppoly önkényes eljárás, mint amilyeneket Loria maga bírál Comte-val, Spencerrel, Amonnal és másokkal kapcsolatban, – akkor további alapvető tényezők keresésében egyik oldalról eljut odáig, hogy «a társadalmi történelem szorosan a természettől függ», abból a megállapításból kiindulva, hogy pl. «a gyarmatok civilizációja függetlenül az ember lelki feltételeitől a fizikai természet viszonyain emelkedik», – másik oldalról pedig bizonytalanná válik és a végeredmény szociális agnoszticizmus: «Ha ugyanis – írja – oly népeket hasonlítunk össze, amelyek toto coelo különböznek egymástól, úgy pszichológiai és emberi művelődés, nyelv, értelmiség, technikai fejlődés, erkölcsi érzelem, jog, stb.) mint külső vagy természeti tényezők (éghajlat, az élelelőlelő feltételei, a föld birtokbavétele és termékenysége), tekintetében, sohasem lehetséges pontosan megállapítani, hogy az ezen népek társadalmi alkotmányában mutatkozó különbség mindezen tényezők avagy közülük csak egynéhány eltérésére vezetendő-e vissza; és következésképpen lehetetlen eldönteni, vajon a társadalmi szervezet a lelki vagy a külső tényezők külön-külön vagy együttes terméke-e. És a társadalmi kauzalitás kérdésének megoldása így, sajnos, eldöntetlen marad.»

Antonio Labriola (1843–1904) jóértelemben véve típusa annak az olasz egyetemi tanárnak, akik miatt az olasz szocialista pártot az «egyetemi tanárok pártjának» szokták csufolni. Már korábban rámutattunk arra, hogy 33 szocialista parlamenti képviselőből mindössze két munkás volt, a többi diplomás. De ez nemcsak a parlamenti képviseletre és a pártra, hanem a szakszervezetekre is jellemző a századforduló Olaszországában. Az értelmiségiek túltengése részben azzal függött össze, hogy Olaszország 21 egyeteme futószalagon gyártotta a «diplomás proletárokat», részben pedig azzal, hogy az olasz munkások általános műveltségének rendkívül alacsony foka miatt még szakszervezeti titkári teendők ellátására is alig lehetett munkásokat találni. Élesen és találóan rajzolja meg a helyzetet Engelsnek az olasz Szocialista Párt egyik alapítójához és vezéréhez, Filippo Turatíhoz írt levele (1894. jan. 16.): «Olaszország szocialista pártja nyilvánvalóan túlságosan fiatal és az egész gazdasági helyzet következtében túlságosan gyöngye, semhogy a szocializmus közvetlen győzelmében reménykedhetne. Ebben az országban a mezőgazdasági népesség száma sokkal nagyobb a városinál; a városokban a nagyipar kevésbé fejlett, ezért a talajdonképpeni proletariátus csekély számu, a többség itt kézművesekből, kismes-terekből és kiskereskedőkből, egy, a kispolgárság és a proletariátus között ideoda hullámzó tömegből tevődik össze.»

Ilyen körülmények között nem lehet meglepőnek találni Leopold Lajosnak „Az olasz szocializmus” c. tanulmányában (1903) levő megállapítását: „Orthodox marxista nincs is Olaszországban.” A párt két irányát jelentő vezetőit, az antirevizionista Enrico Ferrit és a revizionista Turatit egymással szembeállítva azt írja, hogy Ferri, aki „csak correctis correndis vallja magát marxistának” és párttűveit azt hiszik, hogy – mivel Olaszországra is vonatkozik Marx megállapítása a tőke és nyomor akkumulációjáról, – a szocialista párt feladata nem lehet más, mint „a proletariátusban megteremteni az osztálytudatot és törekvéseinek tiszta átlátását.” Ezzel szemben Turati és vele a szocialista-párt többsége azon a véleményen van, hogy a „végcélt” csak „fokozatosan javított helyzetű, gazdaságilag megerősödött, szellemileg felemelt, törvényekben és munkásszervezetekben védett munkás képes valaha is állandó érvénnyel megvalósítani.” Hasonló megállapításokra jut Varga Jenő is „Olaszország”-ról írt könyvében (1915), mondván, hogy „az ellentét a két árnyalat közt egyre élesebb lett. A Turati-párt burzsoáknak denunciálta a radikálisokat, akik nem ismerik a munkásságot és ahelyett, hogy igyekeznének felhasználni a kedvező alkalmat a munkásosztály helyzetének megjavítására, üres frázisokkal dolgoznak. Ferri és Labriola (Antonio Labriola fláról Arturoról van szó, közgazdasági íróról, aki előbb független szocialistapárti, majd reformpárti képviselő, Giolitti kormányában közmunkaügyi miniszter volt, majd a fasizmus elől Párisba költözött) pártja viszont opportunizmussal és a burzsoáziával való barátkozással, a munkásérdekek elárulásával vádolta meg a mérsékelteket, sőt az egyéni önzés vádjá is felmerült már. A veszekedés természetes következménye az lett, hogy a munkásság bl-zalma az összes diplomás vezetőkben többé-kevésbé megingott.”

E körülmények ismeretében érthető csak meg Antonio Labriola életútja és filozófiája. Nápolyban az ott virágzó hegel iskolá hatása alatt alakult ki világnézete, melyhez hozzájárultak klasszika filológiai és teológiai tanulmányai is. Erről tanuskodnak Hegelről és Spinozáról írt munkái (*Difesa della dialettica di Hegel*, 1862, *Espos.crit. della dott. della passioni sec. Spinoza*, 1865.), – de már ebben az időben jelentkezik a szociológiai szempont, amennyiben az olasz filozófiában feltűnést keltve a sokratesi fordulatot a görög filozófiában nem a bölcséleti előzmények logikai folytatásaként állítja be, hanem Athen gazdasági és társadalmi viszonyaiból, az osztályharcból magyarázza. Marxhoz azonban nem vezetett nála egyenes út, – egy ideig Herbart filozófiája szorította nála háttérbe Hegelt, hogy azután 1878-tól folytatott történelmi és társadalomtudományi tanulmányok után uttörő legyen a marxizmus terjesztésében Olaszországban. A római egyetemen a történelembölcsélet nagytekintélyű tanára, aki marxista szellemben ad elő etikát, pedagógiát és filozófiatörténetet. Ez időből nevezetesebb munkái: *I problemi della filosofia della storia*, 1887, *Storia generale del socialismo*, 1889, *In memoria del manifesta del Comunisti*, 1895, *Saggi interno alla concezione material. della storia*, 1896–97, *Del mater. storico*, 1902, *Discorrendo di socialismo a di filos.* 1902.

Nagy elterjedésnek örvendett Socialisme et Philosophie (1899) Párisban megjelent könyve, amelyben közzétette Engels-szel folytatott levelezését a történelmi materializmusról. Ezekben a levelekben azokat a kérdéseket tisztázzák, hogyan kell érteni a gazdasági alap és a szellemi felépítmény közötti viszonyt és egyértelműen azon az állásponton vannak, hogy a gazdasági helyzet a végső soron determináns, de a politikai, jogi, bölcséleti elméletek szintén befolyással vannak a történelmi küzdelmek menetére és sok esetben különösen ezek alakját határozzák meg. E levelezésben felmerültek a kölcsönhatás, véletlen és szükségszerűség, az állam funkciói, stb. problémák, amelyek ismertetése lényegileg Marx és Engels már tárgyalt felfogásának ismételése lenne. Általában az jellemzi Labriola tudományos működését, hogy a filológia, teológia, művészetek, jogtudomány, történelem területéről való széles és átfogó tudásanyaga felhasználásával tárgyalja a történelmi materializmus kérdéseit és ezzel nemcsak elmélyíti, és konkretizálja, hanem a szélesebb tömegek számára is hozzáférhetőbbé teszi őket.

Történelmi jelentősége elsősorban valóban a marxizmus bevétele az olasz szocialista mozgalomba. A fentebb említett speciális viszonyok miatt azonban még a leghűbb interpretáció is eltorzul, ha a sajátos körülmények alkalmazására kerül sor. Így Labriola - nem ellentétben Engels idézett felfogásával, hogy az olasz szocialista párt nem reménykedhetik a szocializmus közvetlen győzelmében - a történelmi materializmus olaszországi sorsát illetőleg is azon a véleményen van, hogy az még hosszú ideig a tudományos absztrakció állapotában marad és nem lehet rá számítani, hogy 'megragadja a tömegeket', azaz azok világnézetévé váljék. Gúnyolódik azokon, akik kiadják magukat a szocializmus prófétáinak és azt hirdetik, hogy máris ütött a kapitalizmus végórája. A társadalom fejlődésében nagy szerepet tulajdonít a hagyományoknak, de ha el is ismeri ezeknek - ideológiai formák között is jelentkező - visszaható szerepét, hangsúlyozza, hogy a fejlődés tendenciáinak kutatásánál legeredményesebben akkor találjuk meg a vezérlő fonalat, ha eljutunk a gazdasági gyökerek feltárásig. A szocializmus jövőd sorsát úgy ítéli meg, hogy annak megvalósításához az ut a termelési eszközök demokratikus társadalmivá tételén keresztül vezet. Ebben a tételben nemcsak a proletárdiktatura elvetése, illetve helyesebben szerepének fel nem ismerése van, hanem egyben ellenállás is a reakciós államszocialista elképzelésekkel és kísérletekkel szemben.

Tárgyalja a 'tényezők' elméletét és rámutat arra, hogy ennek az elméletnek az alapján egyaránt el lehet jutni az idealizmushoz, és a materializmus-hoz. Sőt: - még azok is alapjában véve idealisták, akik 'gazdasági materialistáknak' nevezik magukat a történelmi materialistákkal szemben - mert elismerik ugyan a gazdasági tényező döntő szerepét a társadalmi életben, de ugyanakkor - mint Plechanov rámutat Labriola 'Essais sur la conception matérialiste de l'histoire' c. könyvéről írt bírálatában - 'meg vannak győződve arról, hogy ez a tényező - vagyis a társadalom gazdasági rendszere az emberi ismeretek és

fogalmak gyümölcse». De nem megoldás a tényezők kölcsönhatásáról való felfogás sem, hiszen ebből csak a hatások és visszahatások bonyolult hálózata keletkezik. A kérdés megoldása az, hogy meg kell állapítani, melyik társadalomtörténeti tényező az első alapoka az összes többi keletkezésének. S Labriola a termelőerők állapotában találja meg ezt az első, döntő okot. Ebből - a materialista - álláspontból kiindulva aztán ellenefordul «a politikai és társadalmi darwinizmusnak», vagyis harcol az ellen a felfogás ellen, hogy a biológia törvényszerűségeit átvigyük a társadalom területére. Igaz, hogy az ember is származására nézve az állatvilágból való és szervezetének élettana sem más mint az általános élettan egyik esete. Az embernek, hogy életét és fajtát fenntartsa, szükségleteit ki kell elégítenie és e szükségleteket eredetileg a természet határozza meg. De a szükségletek kielégítése hosszú fejlődés eredményeként termelés útján történik, és ez választja el az embert a természettől, a folyamat visszahat a szükségletekre, a természetes környezetet ennek folytán «mesterséges környezet», azaz társadalom váltja fel és ennek a mesterséges környezetnek a tulajdonságai azután a szükségleteket és azok kielégítésének a módját mennyiségileg és minőségileg is lényegesen megváltoztatják. Így jutunk el ahhoz a fenti alapvető tételéhez, hogy az emberek rendelkezésére álló termelőerők minden társadalmi viszonyukat meghatározzák. A termelőerők állapota azután azokat a viszonyokat határozza meg, amelyekbe az emberek a termelés társadalmi folyamatában kerülnek egymáshoz, vagyis a gazdasági viszonyokat.

Mindez nem új, hanem többé-kevésbé pontos interpretációja Marx-Engels álláspontjának. Elégé Marx-Engels elméletének szellemében részletezi azt is, mint szűnnek a gazdasági viszonyok bizonyos érdekeket, melyek a jogban jutnak kifejezésre, és mint hozza létre az érdekellentét a társadalmi osztályokat, amelyek közt összeütközések, harcok keletkeznek és hogyan vezetnek ezek a harcok az uralkodó érdekek védelmezésére a nemzeti szervezeti leváltásával állami szervezet létesítéséhez. A társadalmi viszonyok talaján kifejlődik azután az erkölcs, azoknak a szabályoknak az összessége, amelyek az embereket egymáshoz való mindennapi viszonyaikban, cselekvéseikben irányítják, - s végül a művészetek, vallások és tudományok, amelyeket szintén a gazdasági viszonyok határoznak meg, de ellentétben a joggal, államrendszerrel és erkölccsel, nem közvetlenül, hanem közvetve és nem egyenesen, hanem közbülső közegek útján. E közegeket összefoglaló névvel társadalmi pszichológiának nevezi, amín nem valami társadalmi lelket vagy valamiféle népszellemet ért, hanem az «adott kor és adott ország adott társadalmi osztályában uralkodó szellemi és lelki állapotot», amely komplex jelenséget úgy próbálja magyarázni, hogy minden történelmi tény, amely a társadalmi-gazdasági rendszerből ered ugyan, - de «megelőz, vele együtt jár és követi a tudat bizonyos állapota.» Ezt valahogy úgy kell érteni, hogy az emberek nemcsak meghatározott termelési viszonyokba születnek bele, hanem a társadalom meghatározott tudatállapotába is, ami ennyiben objektív és enélkül sem a jog, és politikai intézmények, sem pedig az irodalom, művészet, filozófia stb. történetének megértésében egy lépést sem tehetünk.

Ez már nem egészen interpretáció, de még nem torzítás, inkább kifejtése a marxí gondolatnak. Arról van szó, hogy Labriola felfogása szerint «figyelembe kell venni azt is, hogy az ideológiákban gyakran igen nagy szerepet játszik azoknak a fogalmaknak és irányzatoknak a fennmaradása, amelyeket az ősektől öröklünk és amelyeket csupán a hagyomány őriz». De lecsúszás a marxizmus talajáról, amikor abból a megállapításból, hogy «az ideológiákban a természet hatása is érvényesül» - arra a következtetésre jut, hogy «minden nép vérmérsékletében megmaradtak bizonyos, a természetes környezet hatása által kialakított sajátosságok, amelyek bizonyos fokig megváltoznak, de azokat a társadalmi környezethez való alkalmazkodás sohasem semmisíti meg teljesen. A népi vérmérsékletnek ezek a sajátosságai azok, amik fajnak neveznek.» Azzal tehát, hogy a faj hatását vizsgálja bizonyos ideológiákra, eljut olyan álláspont közelébe, amely ellen ő maga is felvette a harcot, vagy legalább is a két ellentétes felfogás összhangját próbálja megteremteni, ami ha elvcsúszást foglal magában, lényegileg nem más, mint az olasz párt- és munkásmozgalom szélsőséges álláspontjainak egyeztetésére való törekvés ideológiai vetülete.

E centrista álláspontból aztán egyre idegenebbül tekintette azokat a torzsalkodásokat, amelyek a szocialista pártban dúltek és amelyeket eléggé ügyetlenül takargattak a pártnak hivatalosan mos-untig hangoztatott «rendületlen egységével.» Az 1895-tel elkezdődött Crispi-féle kormánypolitika, mely a munkásmozgalom elfojtására irányult és mely a milánói 1897-es háromnapos barrikádharck után az összes szocialista vezeték börtönbevezetésében kulminált, időlegesen ugyan véget vetett a belső harcoknak. «Az üldözések egybeforrasztották a pártot és vezetőit - írja Varga idézett munkájában. - Az olasz munkásság rajongó tisztelettel és szeretettel vette körül intellektuális vezetőit, akik üldözést, társadalmi bojkottot, szegénységet tüntek el a munkásság érdekében.» De az üldözés megszűnével, - 1900 óta, amikor börtön helyett mostmár szociálpolitikát helyezett kilátásba és kormányba invitálta - nem is sikertelenül - a szocialista párt parlamenti vezetőit - az egyetértés ismét felbomlott és a két árnyalat közti még veszedelmesebben indultak meg a «veszekedések». Labriola mind rosszabbul érezte magát ebben az atmoszférában, s az eredmény az lett, hogy utolsó éveiben teljesen visszavonult a politikai élettől. Az akkori pártviszonyokra jellemző, hogy hátrahagyott írásait nem a párt, hanem egyik tanítványa - az akkor már híres polgári filozófus Benedetto Croce adta ki, (Scritti vari di fil. e polit., 1906) - hasonlóképpen, ahogyan - a párt revizionizmusa folytán nálunk is Szabó Ervin posthumus könyvének kiadója barátja, a polgári politikus Jászi Oszkár lett.

a «klasszikus» revizionizmus igazi hazája. Itt bontakozott ki legvilágosabban és szolgált mintául mindazoknak a mozgalmaknak, amelyek nem akarták túllépni a fennálló társadalom keretét. Nem lehet azt mondani, hogy ez az ideológia minden objektív alapot nélkülözött. Már említettük, hogy mily rohamosan fejlődött a német ipar a Franciaország felett aratott győzelem és az egységes Németország megalakulása után. Az iparfejlődéssel párhuzamosan növekedett a proletariátus is számban, majd szervezettségben, később öntudatban. E rohamos fejlődésnek próbált gátat vetni a szocialista ellenes törvény, amely egy időre zavart kellett a szociáldemokrata párt vezetésében, legjobb erőitől megtöszötte a pártot és sokakat visszatartott az aktív pártmunkától, akik aztán lelkiismeretük megnyugtatóására olyan elméletet fejlesztettek ki maguknak, amely a jövő szolgálatának és a jelenbeli való megbékülésnek a kompromisszumait biztosította, a kockázat- és áldozatmentes «munkálkodást» a proletariátus jobb sorsáért. De hozzájárult az illúziók elterjesztésének sikeréhez a bismarcki «korbács és kalács» politika kettőssége is, amely lehetővé tette, hogy a munkásságon belül bizonyos rétegeződés és a különböző rétegek között érdekellentétek keletkezzenek. Kialakult – a német expanziós törekvések részletsikerei nyomán, a szerzett extraprofit egy részének a munkásság egyes kategóriái számára juttatás révén – a munkásarisztokrácia, amely jövőjét és helyzetének állandó javulását biztosítottnak látta az adott viszonyok között és valóban el is indult – anyagilag és ideológiailag egyaránt – a kispolgárrá alakulás útján. Ehhez járultak a «kalács» kategóriába tartozó «vivmányok»; 1883-ban a betegbiztosítási, 1884-ben a balesetbiztosítási és 1889-ben az öregségi és rokkantsági biztosítási törvény és más szociálpolitikai intézkedések, amelyek mind egy-egy kiemelt munkásréteg érdekelt és korrumpálását, a fennálló helyzettel való megbékélését szolgálták.

Ezeknek a rétegeknek az érdekelt fejezte ki azután a német revizionizmus atyja, Eduard Bernstein 1895-től kezdve írt munkáival, de különösen a revizionizmus bibliájának számító *Die Voraussetzung des Socialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), továbbá *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* (1901), *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus* (1901), *Die heutige Sozialdemokratie in Theorie und Praxis* (1905), *Parlamentarismus und Sozialdemokratie* (1906), *Was will die Zeit*, (1908), *F. Lassalle*, (1919) *Der Sozialismus einst und jetzt* (1922), *Revisionismus in der Sozialdemokratie*, stb. Hogy ez a revizionizmus nem Bernstein ötlete volt, hanem a valóság egyes elemeire támaszkodott, egyes rétegek létét és érdekelt tükrözte vissza, azt mutatja egy lengyel szocialistának, Dr. Lad. Gumplowicznak egy londoni munkásgyűlésen tett kijelentése: «Amit Bernstein ajánl, azt már azelőtt is tettük, de csak félszívvel és rossz szocialista lelkiismerettel. Bernstein hozott bennünket abba a helyzetbe, hogy ezután ugyanazt teljes szívvel és jó szocialista lelkiismerettel tesszük meg».

Eduard Bernstein (1850-1932) nem mindig volt revizionista, sőt egyes-
 nesen Marx és Engels irányítása mellett orthodox marxistaként szerepelt. Ere-
 detileg banktisztviselő volt, majd hamarosan bekapcsolódott a munkásmozgalom-
 ba és újságíró lett. Az eisenachiak és a lassalleánusok egyesülése előtt az
 eisenachiak, tehát a marxisták táborába tartozott és harcolt is a lassalleánusok
 ellen. Ebben az időben megnyilvánuló elméleti ingadozásai – mint pl. Dühring
 'liberális szocializmusa' melletti propagandája – inkább fiatalságával, munkás-
 mozgalmi tapasztalatlanságával és kispolgári környezetből való származásával,
 mint Marx-szal és Engelszel való tudatos szembefordulásával függ össze.
 Ez a bizonytalanság volt a forrása annak a tanulmánynak is, melyet a zürichi
 háromtagú bizottság, Höchberg, Bernstein és Schramm 1897-ben 'Visszapil-
 lantás a németországi szocialista mozgalomra' címmel írt és a Höchberg szer-
 kesztette 'Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik' c. gyűjteményben
 jelentettek meg. E tanulmányban olyan kispolgári nézeteket hangoztattak, hogy
 Bebel és Liebknecht kénytelenek voltak tiltakozni ellene és Marx és Engels
 is Londonból körlevélben fordultak 'Bebelhez, Liebknecht-höz, Bracke-hoz és
 másokhoz' (1879. szept. 17-18.)

E körlevélből kitűnik, hogy a szerzők megvádolják a német szocialista
 mozgalmat, hogy az 'az ipari munkások egyoldalú érdekharcává laposodott el',
 holott annak élén, amelyet Lassalle még sajtóosan politikainak tekintett, 'a tu-
 domány független képviselőinek és minden igaz emberszeretettől áthatott ember-
 nek' kellene menetelnie. A német szocializmus – írják – 'tulságosan nagy fon-
 tosságot tulajdonított a tömegek megnyerésének és közben elmulasztotta, hogy a
 társadalom em. felsőbb rétegében energikus propagandát fejtessen ki.' És kije-
 lentik: 'A párt éppen most, a szocialista ellenes törvény nyomása alatt, kimu-
 tatja, hogy nem szándékszik az erőszakos, véres forradalom útjára lépni, he-
 nem el van tökéltve arra, hogy. . . a törvényesség, tehát a reform útján fog
 járni.' Majd így folytatják: 'Értsenek meg jól, nem pártunk és programunk fel-
 adását kívánjuk, de úgy gondoljuk, hogy évekig elég dolgunk lesz, ha egész
 erőnket, minden energiánkat bizonyos közeli célok elérésére irányítjuk, melye-
 ket minden körülmények között ki kell harcolnunk, mielőtt további törekvések
 megvalósítására gondolhatunk. Akkor tömegesen csatlakoznak majd hozzánk a
 burzsoák, kispolgárok és munkások, akiket most a messzemenő követelések. . .
 elriasztanak.'

Ez ellen a szellem ellen léptek fel Marx és Engels a Nyilatkozattal,
 amelyben elhatárolták magukat 'a lipcseiek és a velük szövetséges zürichi-
 tól' – mint Marx írta Sorgenak, (1879. szept. 19.-én) – akik pártlapot akartak
 alapítani és kérték, hogy Marxot és Engelsét is megnevezhessék munkatársak-
 ként. A lap, a 'Sozialdemokrat' meg is indult 1879-ben Vollmar szerkesztésé-
 ben; résztvevett a munkában Bernstein is, aki 1880-ban Londonba utazott, ahol
 megismerkedett Marx-szal és Engelszel és különösen az utóbbival való érint-
 kezése marxista irányba befolyásolta Bernstein fejlődését. Az ő támogatásukkal

1881-ben átvette a lap szerkesztését és ettől kezdve Bebellel és a fiatal Kautskyval együtt a marxizmus élharcosai közé számított a pártnban. Ez nem jelentette azt, mintha politikai és elméleti hibákat ne követett volna el, de a bírálatokat, amelyeket Londonból kapott, az elvtársias barátság, és jóakaratu segítőkészség hatja át és hogy Bernstein igyekezett a marxista szellemben szerkeszteni a lapot, Lenin is elismeri, aki azt írja «Becker, Dietzgen, Engels, Marx és mások Sorgehoz és másokhoz intézett levelei» orosz fordításához írott Előszavában, hogy Bernstein... «legalább is Engels 1895-ben bekövetkezett haláláig forradalmi szociáldemokrata lett».

Nemcsak Engels halála, vagyis a nagytekintélyű ellenőrzés megszűnése, hanem a német kapitalista fejlődés általános tendenciáinak fokozott érvényesülése a külpolitikában, mint agresszív törekvések a német tőkének Közép-Keleti országokba való benyomulására, belpolitikában pedig újabb terrorhullám a munkásszervezetek ellen, továbbá a burzsoázia ideológiai támadásai a marxizmus cáfolására s végül Bernsteinnak Zürichből való kiutasítása után Londonban tartózkodása idején a tradeunionizmussal és a fabianizmussal való megismerkedése, mindmegannyi motívum, hogy a lappangó reformizmus mostmár mint határozott eszméáramlat jelentkezzen a német szociáldemokrata pártnban. Ennek válik előharcosává és szövívőjévé Bernstein, aki 1896-97-ben a «Neue Zeit» c. folyóiratban írt cikkeiben mostmár azzal az igénnyel lép fel, hogy «kigazítsa, korszerűsítse, módosítsa» a marxizmust. Kautsky és mások e cikkeket élesen bírálják és ez arra készteti Bernsteint, hogy felterjesztéssel éljen az 1898-i stuttgarti kongresszushoz.

E felirat már tartalmazza csírájában későbbi revizionizmusa alapeszméit: «A társadalmi viszonyok kiéleződése nem oly módon történt, ahogyan a Kládivány taglalja. A birtokosok (Besitzende) száma nem kisebb, hanem nagyobb lett. A társadalmi gazdagság hatalmas növekedését nem a tőke mágnessáinak csökkenő száma, hanem a különféle fokú kapitalisták növekvő száma kíséri. . . Az előrehaladott országokban mindenütt látjuk, hogy az osztályharc szelídebb formákat vesz fel.» Teljes fegyverzettel azonban csak a «Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie» c. könyvében lép fel, amely a későbbiek folyamán a revizionizmus kétéjának bizonyult. Nem mond le arról, hogy továbbra is marxistának ismerjék el, sőt Marxra és Engelsre hivatkozva operál és azt tartja, hogy tulajdonképpen az új megváltozott viszonyokra alkalmazza Marxot. «Ezt a könyvet – írja az 1909-i új kiadás Bevezetésében – az a felfogás diktálta, hogy a munkásosztály nagy szabadságharcának történeti joga és célja nem függenek valamely kész képleten, hanem azokat meghatározzák ezen osztály történeti létfeltételei és az ezekből származó gazdasági, politikai és etikai szükségletei, hogy a munkásosztálynak eszményeket, nem pedig elméletet kell megvalósítani. Ha ezt a felfogást revizionizmusnak nevezik, ám legyen. De akkor ne felejtsek el, hogy Marx és Engels is a maguk idejében revizionisták voltak, hogy ők a legnagyobb revizionisták voltak, kiket a szocia-

lizmus története ismer. Revizionizmus minden új igazság, minden új ismeret és minthogy a fejlődés nem ismer megállapodást, minthogy a harc feltételeivel annak alakjai is a változás törvényének vannak alávetve, úgy gyakorlatban és elméletben mindig lesz revizionizmus. Mindinkább nyilvánlik, hogy a jelen társadalmi rend egy hosszabb élettartamával és erősebb ruganyosságával kell számolnunk és ennek megfelelően kell korunk gyakorlatát megállapítani és éppen ez az eszme e könyvnek alfája és omegája.»

E hosszú idézet nemcsak azt dokumentálja, hogy milyen eszközökkel dolgozik Bernstein, – sokszor a «kiigazítást» arra hivatkozva végezve el, hogy «Marx és Engels sokat vékeztek egy módszeres fogalomalkalmazás követelményei ellen; sokszor egy és ugyanazon fogalmat különböző értelemben, továbbá egymástól eltérő fogalmakat ugyanazon dologra alkalmaztak, tehát ezek szerint jogos minden «értelmezés» «helyesbítés», «kommentálás»; – hanem – azt is, hogy miért kényszerül erre a módszerre: a századvégi német munkásmozgalom becsületére válik – annak ellenére, hogy – (és Bernstein sok mindent erre alapoz), szerinte «maga a munkásosztály a jövedelem magassága, életszokások stb. tekintetében nem egyöntetű és nem is lesz az egyhamar» – hogy csak Marx állítólagos igenlése mellett számíthatott meghallgatásra. De hogy ez mennyire csak eszköz volt, azt megmutatja alapvető és későbbi műveinek elemzése, – de további pályafutása is. 1902-ben birodalmi gyűlési képviselővé választják és itt arra törekszik, hogy együttműködjék a polgári osztályokkal. Saját tevékenysége és elmélete igazolására odáig ment, hogy Engelsnek Marx Osztályharcok Franciaországban c. munkájához írt előszavát csönkán s ezzel értelmében meghamisítva adta ki, amennyiben kihagyta belőle azokat a részeket, amelyek a barrikádharok kérdését tárgyalják és kiemeli azokat, amelyek a parlamentarizmusra, a parlamenti harcra vonatkoznak. (Az eredeti szöveget 1924-ben Rjazanov állította helyre.) De igazoltnak látta saját politikáját azzal is, hogy Bebel és Kautsky és a többi centristák, akik eredetileg egy fronton harcoltak a revizionizmus ellen – Luxemburg Rozával és Mehringgel, otthagyták a frontot és 1914 aug. 4.-én, a hadüzenet napján a szociálsovinizmusban a két ellenfél már egy platformon találkozott, s Bernstein 80-ik születésnapja ünneplésekor 1930-ban Kautsky az osztrák szociáldemokrata párt elméleti folyóiratában a Kampfban a századvégi harcot a revizionizmus és antirevizionizmus között családi perpatvarként igyekszik bemutatni, és boldog elégtétellel állapítja meg, hogy közte és Bernstein között a világháború kitörésekor a legszorosabb szövetség formájában helyreállott a béke.

Ami pedig az elméletet illeti, nincs Marxnak egyetlen tétele sem, amelyet «revízió» alá ne venne, ki ne forgatna, vagy ahogy ő mondja, az új viszonyokra ne alkalmazna. Ezek a viszonyok azonban nem a kapitalizmus összessége, a burzsoázia és proletariátus alapvető osztályharca, hanem a német felfejlődő kapitalizmus egyes felületi jelenségei és a proletariátus egyes szűkebb, kedvezményezett rétegei. E jelenségeket tekinti «tényeknek», amelyekre magabizón hi-

vatkozik és melyek előtt «egy előzetes elmélet kedvéért» nem huny szemet. «Törekvésem, hogy az igazságot megismerjem. Minden mondatot, melyet az orthodox marxisták ellen felállítottam, azonnal feladnék, ha meggyőződést szereznék arról, hogy a tényekkel nem, vagy már nem egyezik» - írja «Der Revisionismus in der Sozialdemokratie» c. munkájában. Ma már éppen azzal, hogy ezeknek a «tényeknek» a cáfolatát elvégezte a történelem, nem nehéz rámutatni Bernstein nézeteinek nemcsak tudományos helytelenségére, hanem arra sem, hogy miféle társadalmi alapjai voltak elméletének és milyen - káros - funkciót teljesített a német munkásmozgalmában. Abban az időben azonban rengeteg energiát, tintát és papírt kellett elpazarolni ezért, hogy ezeknek az eszmemeneteknek az igazi értelmét felmutassák és ne szerezzék meg a lelkiismeretmegnyugtatót azoknak a munkásrétegeknek sem, akik ezt várták tőle a szocialista célkitűzések feladása miatt és az osztályegyházműködés gyakorlatáért. Viszont, hogy még ma is hozzá fordulnak a mai revizionisták mint ősforráshoz érvekért és módszerekért, azt elméletének rövid összefoglalása is tanúsíthatja.

Kiindulópontja, mint a Stuttgarti konferenciához intézett levél is mutatja, az a tétele, hogy a kapitalista fejlődés nem igazolja a Marx által ábrázolt tőke - nyomor - akkumulációt. «Az akkumuláció elméletét a részvénytársasági intézmény átlukasztotta» - írja «Die heutige Sozialdemokratie in Theorie und Praxis» c. munkájában. Szemére veti Marxnak, hogy a tőkehasadást a részvénytársaságok által «ignorálja» csak azért, hogy ne kelljen látnia, hogy éppen ez a «hasadás» a koncentráció és akkumuláció létrejövetelének szükséges negációja, a kistőkésnek a nagytőkés érdekszférájába való bevonása. Szerinte nem összpontosul a tőke mind kevesebb kezekbe, ellenkezőleg a részvénytársaságok formájában a kispolgár, mint kiskereszvényes, aki részesedik a haszonban, tőkessé válik és ezzel a tőke «demokratizálódik». A második oldalon nem áll fenn a marxi elnyomóródási elmélet sem, és a marxi tétellel szemben, amely szerint az elnyomóródás «a tőkés akkumuláció abszolút, általános törvénye», azt állítja, hogy nincsen olyan természeti törvény, amely előírná azt, hogy a termelés hozadékából mennyit kell a tőkéseknek, mennyit a földtulajdonosoknak és mennyit a munkásoknak adni. Ezzel, valamint a kiskereszvényes tőkessé avanszálásával Bernstein azt akarja elérni, hogy a kihasználás fogalmát kiküszöbölje a marxi szótárból. Ugyanezt a célt szolgálja az az igyekezet is, hogy az értéktebblet fogalmát azonosítsa a birtokjádék, előnyjádék stb. fogalmával, amínthogy szívesen lemond az egész marxi értékelméletről, mondván, hogy az csupán «egy eszménykép», - és idézi Wladimir Simkhovitscot, hogy «igaztalan az a kritika, amely azt gondolja, hogy a marxi értékelmélet megcáfolásával a marxista szocializmus lenne megcáfolva» - amit Garami Ernő még világosabban fejez ki a szavakkal: «Téves az a hit, mintha a szocializmus ügye az értékelmélet helyességén avagy helytelenségén fordulna meg.»

Még rosszabbul jár nála a marxiválságelmélet. A «Voraussetzungen. . .» c. könyvében részletesen analizálja, hogy a világpiac hatalmas kiterjeszkedése a hírszolgálat és szállítási idő gyorsulásával karöltve a gazdasági zavarok kiegyenlítésének lehetőségét fokozza, ugyancsak az európai ipari államok hatalmasan megnövekedett gazdagsága a «modern hitelszervezet rugalmasságával» és az «ipari kartellekkel» megteremtette a részleges zavaroknak az általános piaci helyzetre való kihatását megakadályozó szereit, ugyanígy, hogy «általános válság a korábbiakhoz képest igen valószínűtlennek látszik.» Ami még azonban a «Voraussetzungban» csak sejtetem, vélemény, az az 1909-ben megjelent «Der Revisionismus in der Socialdemokratie» c. könyvében már határozott állásfoglalás: «Az ellenérők, melyek azelőtt nem voltak meg hasonló mértékben, a válságtényezők erejét legyöngyítették. A társadalom gazdagsága annyira megnőtt és kiterjedt, hogy a stagnálás veszélye elleni ellenakcióra egész más lehetőségek adódnak, mint korábban. . . Az ipar kartellekba tömörülése a termelés szabályozásának lehetőségéhez vezetett» és így - hangzik a konklúzió - a marxi válságfejlődés «sémáját el kell ejteni s ezzel elesnek a jövőbeli várakozások is, elsősorban a gazdasági nagy katasztrófa gondolata, amely a modern társadalmat a közvetlen romlásba, a teljes összeomlásba viszi:

Hasonló mostoha sors éri a mezőgazdaság problémáját. Bernstein szerint a mezőgazdasági üzemek nagyság viszonyait illetően «Európában mindenütt és részben Amerikában is olyan mozgalom van, amely mindannak ellentmond, amit a szocialista elmélet hirdetett. . . A mezőgazdaság az üzemek nagyságának növekedésében nagy pangást vagy egyenesen visszafejlődést mutat.

Mindezek azonban csak negációk: azt tartalmazzák, amit szükségesnek tartott elvenni Marxból, hogy megalapozza osztályegyütműködéses evolucionista, szocializmusba belenövést tanító elméletét. Hogy erről van szó, arról tanuskodik a «Voraussetzungen»-ben politikai nézeteknek összefoglalása: «Felfogásomnak az a végső eredménye, hogy a szocializmus jön vagy jönni fog, de nem mint egy nagy politikai döntő küzdelem eredménye, hanem mint a munkásmozgalom gazdasági és politikai győzelmeinek hosszú sorozata, tevékenységének legkülönbözőbb ágzataiban. Nem a munkás megalázásának, nyomorának az elnyomatásnak fokozódása fogja meghozni, hanem növekvő társadalmi befolyása és azok a viszonylagos javítások, melyeket gazdasági, politikai és általános szociális és etikai téren kiküzdött magának. Nem a káoszból látom kialakulni a szociális társadalmat, hanem azokból az organikus kapcsolatokból, melyeket a munkás teremt a szabad gazdálkodás terén, továbbá a harcoló demokrácia eredményeiből és alkotásaiból, melyeket az állami és községi életben ér el. Bármilyenek legyenek is a vakon hadonászó hatalmak réngásai, mégis látom rajtuk keresztül az osztályharcot, hogy mindig nemesebb formát vesz fel és éppen az osztályharcnak, a munkások politikai és gazdasági harcának civilizálódásában látom a szocializmus megvalósulásának legjobb biztosítékát.»

Ez világos beszéd; tagadja a forradalmat, a hatalom megtagadásának szükségességét, a proletariátus diktatúráját, tarthatatlannak jelentette ki a végcél fogalmát, felállítván szállóigévé vált tételét: a cél semmi, a mozgalom minden -, ezzel előtérbe tolt a parlamenti, községi, szövetségi, szakszervezeti stb. munkát és kötelességévé tette a munkásosztálynak, hogy 'minden törvényhozó és közigazgatási testületben teljes erejéből dolgozzék és igyekezzék azokat saját szellemével megtölteni', hogy minél hamarabb elérhető legyen, hogy 'a szociáldemokrácia befolyása által a munkás proletárból - polgárrá váljék'.

Bernstein azonban tisztában van vele, hogy még annyi 'tényre' való hivatkozása sem lehet döntő valamely elmélet megcáfolásában. A tények csoportosításával, értelmezésével, a kevésbé fontosnak az előtérbe állításával, az alapvetőnek háttérbeszorításával stb. - alá lehet támasztani sokféle elméletet. Bernstein tehát igazat ad Schulze - Gavernitznek, aki 'Marx oder Kant' c. munkájában azt mondja: 'Nincsen olyan empirikus tényező, amely a történelmi materializmust alapjában megsemmisítené. . . A történelmi materializmus elvi megsemmisítése csak elvi megfontolásokkal lehetséges.' És Bernstein nem kélekedik, hogy megkísérelje ezt az elvi megsemmisítést. Támadása elsősorban a dialektika ellen irányul, bár útjában áll a materializmus is, amelyet azzal utasít el, hogy pl. Engels meghatározása oly tág, hogy 'annak minden meghatározottsága elvész és nagyon is antimaterialisztikus értelmet enged meg; általában mindig újra kitűnik az, . . . hogy a materialisztikus néven való nyargalásnak inkább politikai, semmint tudományos okai vannak', és ezzel, valamint azzal, hogy egyre inkább erkölcsi kérdések felé fordul, elárulja, hogy a marx materializmust sem ismeretelméletileg fogta fel, hanem vulgármaterialista módra etikailag. Így aztán nem csoda, ha a társadalmi fejlődésben a szellemi, erkölcsi tényezőknek mind meghatározóbb szerepet tulajdonít: 'A tudomány, a művészet, a szociális viszonyoknak hosszú sorozata - írja a Voraussetzung-ban - ma sokkal függetlenebbek gazdasági tekintetből, mint valaha azelőtt. Vagy, hogy semmi kétértelműségnek ne legyen helye, a gazdasági fejlődés mai foka az ideológiai, nevezetesen az etikai tényezőknek sokkal nagyobb hatáskört és szélesebb szerepkört biztosít, mint valaha azelőtt. Ennélfogva a gazdasági technika fejlődése és más egyéb szociális intézmények fejlődése közti kauzális összefüggés mindinkább közvetetté lesz és az előbbiektől természeti szükségszerűsége mindig kisebb mértékben lesz irányadó az utóbbiak alakulására.'

Az ösztözüet azonban a dialektikára irányítja, minthogy tisztában van vele, hogy a marxizmusból a dialektikus módszer kiküszöbölésével elkávoltítjuk a forradalmi elemet. Eljárása kettős: először azt igyekszik bizonyítani, hogy a dialektika nem lényeges része a marxizmusnak, hanem csupán sallang, Marx fiatalkori elfogultsága mesterével szemben, másodszor pedig azt, hogy a dialektika törvényszerűségei nem érvényesek a társadalomban. 'Amit Marx és Engels nagyot alkottak, azt nem a hegeli dialektika segítségével, hanem annak ellenére alkották' - írja a Voraussetzungban; sőt a hegeli dialektika 'az áruló

a marxi doktrínában, a buktató kötél, amely a dolgok minden következetes szemléletének útjában áll». Nem fogadja el Marx álláspontját, hogy a hegeli dialektikát a fejetejéről a talpára állította, azaz idealizmusát materialistává fordította s ezzel azt akarja bizonyítani, hogy mindaz a tudománytalanság, amelyet Marx megállapított Hegel idealista dialektikájával kapcsolatban, ennél fogva magára Marxra is vonatkozik. «Ez a talpraállítás - írja a *Voraussetzung*-ban - nem olyan egyszerű dolog. Mihelyt elhagyjuk a tapasztalatilag megállapítható tények talaját és gondolatban továbbmegyünk rajtuk, már a levezetett fogalmak világába jutunk és ha ezek után a dialektika törvényeit követjük, amint azokat Hegel felállította, akkor, mielőtt még tudatára ébrednénk, mégis csak újra a «fogalom önmozgásának» hálójába kerülnünk». Sőt kompromittálni igyekszik Marxot, amikor azt állítja, hogy «Németországban Marx és Engels a radikális hegeli dialektika alapján egy a blanquizmussal teljesen rokon tanításhoz jutottak el», ami annyit jelent, hogy Marxnak a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetről, a prolektatúráról szóló elmélete nem egyéb, mint Blanquinak a forradalmi hatalom teremtő erejére vonatkozó theoriája.

Hogy miért fáj Bernsteinnak a dialektika annyira, azt világossá teszi az a törekvése, hogy a marxi forradalmi álláspontot a «szocializmusba való békés, lassu belenövés» gondolatával cserélje ki. Ez a koncepció nem egyeztethető össze az ugrásszerű, dialektikus fejlődés elvével. Tagadnia kell tehát a negáció negációját és helyébe tenni a spenceri harmonisztikus fokozatos fejlődéseméletet; de minthogy ezt a polgári, sőt konzervatív elméletet nyíltan nem vallhatja a magáénak, ha továbbra is meg akarja őrizni marxista mivoltának a látszatát, ezért Marxnak és Engelsnek magának is spencerizmust tulajdonít, nem törődve a Blanquizmus vádjával való összeegyeztethetetlenséggel. «Ami mármost Marxot és Engelst illeti - írja a *«Zur Gesch. und Theorie des Sozialismus»* c. művében - úgy azt találjuk, hogy mindaz a tudományos felismerés, amelyet ők szocialista elődeik művéhez hozzáfűztek, sokkal inkább azokra a precíz formulákra vezethető vissza, amelyeket a fejlődéstan spenceri iskolája állított fel, semmint a híres «tagadás tagadására». Ha pedig így áll a dolog, akkor semmi akadály annak sem, hogy a dialektika törvényét, az ellentétek harcát és egységét - tagadja: «Nem vagyok azon a nézeten, hogy az ellentétek harca minden fejlődés ösztönző ereje. Rokonerők összeműködése is nagy ösztönző ereje a fejlődésnek» - írja és ezzel megideologizálja politikai gyakorlatát: az osztályegyütműködést. Ennek szellemében cselekedett aztán 1914. aug. 4.-én a hadihitelek megszavazásával a német szociáldemokrata párt, - az egy Karl Liebknechtet kivéve, aki ezzel el is határolta magát a bernsteinizmustól is.

Hegel helyett Spencert mint a marxizmus előzményét nehéz lett volna hirdetni. Bernstein hamarosan megtalálta azt a filozófust, akit mint előfutárt Marx és Engels is elismertek, - de akinél a dialektika, ha elő is fordul, az nem a valóság törvényszerűsége, és mint szubjektív dialektika sem visz eredményre; ellenkezőleg e módszer saját tehetetlenségét mutatja be, olyasvalamit,

ami nem vezet el tudományos megismeréshez, - és általában maga a külső valóság is erősen kérdőjeles, azaz egycsapásra kétségbe lehet vonni vele mind a dialektikát, mind a materializmust és mégis ős, akiről még Engels is úgy beszél, hogy «mi német szocialisták büszkéek vagyunk rá. . . »

E filozófus nem más, mint Kant - s Bernstein nem is késlekedik kiadni a jelszót: «Vissza Kanthoz!» De nem arról van szó, mintha a marxizmust «dogmatikusnak» érezné és Kant segítségével ismeretelméleti megalapozást kívánna neki adni, mint majd Kautsky és az ausztromarxisták teszik, - hanem az egész arra irányul, hogy a marxizmust a hegel hatásoktól megfossza, mint amelyek benne a forradalmi szellemet revelálják. A «Vissza Kanthoz» nem jelent kriticismust, transcendentális módszert, hanem történelmi reakciót. Kltünk ez abból, hogy Bernstein Kantért való lelkesedése közben végül is azt jelenti ki: «Vissza Kanthoz - szeretném ezt lefordítani erre: Vissza Langehoz!» - azaz még Kanthól is kiküszöbölni a viszonylagos forradalmiságot és az egész marxista szemléletről etikai idealizmust csinálni. Hogy Kantnak milyen szerepet tulajdonít Bernstein - amivel egyébként a reformista munkásmozgalmon belül egész irányzat megalapozójává válik - azt találóan jellemzi Plechanov, aki a Neue Zeitben, amelynek hasábjain lejátszódik a revizionizmus - antirevizionizmus küzdelme, azt írja, hogy Bernstein «Kant filozófiájában azt az óplumot találja meg, amely által a proletariátust el lehet alátolni».

Bernsteinnek eredetileg ellenfele, később harcostársa, Karl Kautsky (1854-1938), a II. Internationale vezető ideológusa és reprezentánsa élete a munkásmozgalom e nemzetközi szervezetének működésével oly szorosan összefonódott, hogy csak széles és alapos elemzés tudja kimutatni, hogy a kettejük között végbemenő kölcsönhatás bonyolult komplexumában mely mozzanatok az okok és melyek az okozatok. Tény az, hogy Kautsky az orthodox marxista állásponttól ugyanugy eljutott a szociálimperializmus és szovjetellenesség álláspontjához, mint a II. Internacionálé, és az is bizonyos, hogy kettejük között nem pusztán párhuzamosság, hanem szoros összefüggés van és «fejlődésük» nem csupán azonos társadalmi hatások folyamányaként, hanem egymás állandó befolyásolásának eredményeként jött létre.

Az I. Internationale megszűnése és a II. Internationale megalakulása között eltelt másfél évtized alatt a kapitalizmus fellendülése következtében újabb munkástömegek szerveződtek gazdasági és politikai szervezetekbe, melyek ennek következtében elvesztették homogenitásukat és ennek megfelelően a szervezetek felépítése sokkal lazább, decentralizáltabb volt. Ennek ellenére a 80-as évek második felében a bekövetkező gazdasági depresszió idején a gazdasági harcok fellendülése és sikerrel révén általánossá vált a belátás, hogy az egyes országok munkás szervezeteinek együttműködése, tevékenységének összehangolása még eredményesebbé teheti a nemzetközileg amugyis rohamosan integrálódó burzsoázia elleni küzdelmet. Ilyen kezdeményezések indultak el az angol trade-unionak és a francia posszibilisták részéről és a marxista

álláspontot valló munkás szervezetek is ennek láttára sietteték egy új internacionálé megalakításának ügyét, nehogy opportunistá vezetés alá kerüljön a világ munkásmozgalmá.

Igy alakult meg a II. Internationale a Bastille bevételének századik évfordulója alkalmából 1889-ben rendezett párisi világkiállítás idején tartott kongresszuson, mellyel párhuzamosan ugyanott a jobboldali pártok által összehívott és megtartott hasonlócélu kongresszus teljes részvételenségbe fulladt. A II. Internationale az első egyenes folytatásának tekintette magát és a marxizmus alapelvét tette magáévá. Célkitűzése a munkásosztály felszabadítása és a szocialista társadalom megteremtése volt, ugyanakkor azonban felállított egy minimálprogramot is, melynek megvalósításától nem csupán a munkásosztály helyzetének javulását várta az adott társadalmi viszonyok között, hanem egyben azoknak az előfeltételeknek a megteremtését is, amelyek között könnyebbé válik a végcél eléréseért folytatott küzdelem.

Hamarosan kitűnt azonban, hogy a végcél és minimális program nem dialektikus egységet alkot, hanem egymást kizáró ellentétékké merevedik. Az Internationale hasznos munkát végzett egyrészt az egyes pártok közötti kapcsolat megteremtésében, az egyes országokban lezajló munkásmozgalmak tapasztalatcseréjének közvetítésében, a szervezeti és politikai kérdések tisztázásában, stb. Komoly eredménynek mondható az anarchista irányzatok leküzdése és az a határozat, mely kimondja, hogy a kongresszusokon csak azoknak a pártoknak a képviselői vehetnek részt, „amelyek a szocializmus alapelvét elismerik és a politikai osztályharc alapján állnak”. A kompromisszumos megoldások árnyoldala azonban hamarosan megmutatkoztak azzal a határozattal kapcsolatban, amely kimondta, hogy szocialista polgári kormányban csak „rendkívüli körülmények” esetén vállalhat tárcát. Bár ezen az alapon néhány kizárás megtörtént (Millerand, Viviani, Briand), Az első világháború, mint ilyen „rendkívüli körülmény” azonban semmissé tette az egész határozatot és éppen akkor alkottak szocialisták koalíciós kormányt polgári pártokkal, amikor a legélesebben kellett volna felvenni a narcot ellenük. Viszont azok a határozatok, amelyek a militarizmus és a háborús veszély elhárítását célozták, nem számoltak eléggé a tényleges erőviszonyokkal és a pártok teherbíróképességével és az 1914-es világháború kitörésekor kitűnt, hogy a baseli 1912-es határozatok végrehajthatatlanok és sem a háború kitörését megakadályozni hivatott „leghatékonyabbnak látszó eszközöket” nem vették igénybe, sem pedig a háború kitörésekor nem léptek fel a háború gyors befejezése érdekében és különösen nem törekedtek minden erővel arra, „hogy a nép fölírására kihasználják a háború által felidézett gazdasági és politikai válságot és ezáltal a kapitalista osztályuralom megszüntetését meggyorsítsák.” Ezt a szerepet később a III. Internationale vette át, a II. Internationale viszont - mint M. Beer írja „A szocializmus és a társadalmi harcok története” c. munkájában - megbukott a nacionalista ösztön és a szocialista forradalmi értelem között fennálló,

megoldatlan ellentmondáson.» Igazi életre nem sikerült galvanizálni sem a Szocialista Munkás Internationale, sem a Nemzetközi Szocialista Iroda neve alatt. Ezek a szervezetek nem a munkásság nemzetközi osztályharcának zászlóvivői, hanem laza keretek lettek a szerteágazó «minimálprogrammok» megvalósítását célzó, a polgári pártokkal paktáló szervezetek számára, amelyek külön sajátos és pillanatnyi érdekeik szolgálata mellett csupán egy tekintetben alkotnak egy-iséget: nem a kapitalizmus, hanem a kommunizmus elleni harcban.

Kautsky elméleti és gyakorlati téren a maga személyében is végigjárta az egész folyamatot. Prágában született; apja cseh-lengyel származású festő, anyja német-olasz származású, szocialista regényíró. Iskoláit Wienben végezte és cseh származása miatt gyakran került összeütközésbe iskolatársaival; ez a nemzeti elnyomottság segítette őt abban, hogy érzékenyen reagált mindenféle elnyomásra. Kifejezetten szociális kérdésekkel azonban a párisi kommün hatása alatt kezdett foglalkozni. John Stuart Mill, Malthus, Spencer és a francia utópista szocialisták műveit olvasta, de megismerkedett a bécsi munkásmozgalommal is és 1874-ben belépett az osztrák szociáldemokrata pártba. A francia szocialisták hatása alatt a párt fél-anarchista szárnyához tartozott, de 1880 körül már marxista lett. Ez időben jelent meg első munkája: *Einfluss der Volksvermehrung*, melyben a népesedés problémái mellett felfigyelt az agrárkérdés nagy jelentőségére is. Munkatársa volt a Zürichben megjelent «Socialdemokrat» c. folyóiratnak. 1883-ban pedig megalapítója és szerkesztője a «Neue Zeit»-nek; ezt 1917-ig szerkesztette, ennek megszűnése után élete végéig a «Die Gesellschaft» c. folyóirat főszerkesztője volt. 1884-1887 között Londonban élt, és Engels mellett dolgozott, az ő irányítása mellett tett szert természettudományi, közgazdaságtani és történelmi széleskörű és alapos ismeretekre. Ezekről tanuskodnak nevezetesebb munkái: *Vorläufer des neueren Sozialismus* (1894), *Ursprung des Christentums* (1908), *Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft* (1910) Filozófiai érdeklődésének irányát mutatják Thomas More und seine Utopie (1888) Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, (1906) c. munkái, a mezőgazdaság problémái két művének is főtárgya: *Die Agrarfrage* (1899) és *die Sozialisierung der Landwirtschaft* (1919). Az állam kérdéseit is élénken foglalkoztatják, így pl. *Die soziale Revolution*, 1902, *Nationalstaat, imperialistischer Staat, Staatenbund* (1915), *Die Diktatur des Proletariats* (1918), *Die proletarische Revolution und ihr Program* (1922). Nagy szerepe volt a párt erfurti programjának kidolgozásában, amelyet külön könyvben is elemzett (*Das Erfurter Program*, 1892), a revizionizmus elleni harcának dokumentuma a *Bernstein und das sozialdemokratische Program* (1899) és sokat tett Marx tanainak népszerűsítésére: *Karl Marx ökonomische Lehren*, (1887) *Die historische Leistung von Karl Marx* (1908). Legnagyobb munkája, mely egész elméleti munkásságának mintegy kvintesszenciája, a két kötetes *Die materialistische Geschichtsauffassung* (1927).

Számos más műve és cikke mind a német, mind a nemzetközi szociáldemokrata mozgalomban jelentékeny hatást gyakoroltak. E széles és változatos területekre kiterjedő irodalmi munkásságban nemcsak az orthodox marxizmustól a szociálpacifistáig, majd a marxizmussal teljesen szakító szovjet-ellenesséig haladó változás mutatkozik meg, hanem számos tárgyi hiányosság, elvi ellentmondás és bizonytalanság, amelyekre már Engels a hozzá írt leveleiben felhívta a figyelmét. Engels halála után azonban ez az ellenőrzés megszűnt s így tág tere nyílt más, a marxizmustól eltérítő befolyásoknak. E változás dokumentumait nem nehéz egymással szembeállítani, különösen azokat, amelyek marxista korszakából és Lenin kifejezésével élve «renegát» korszakából valók. De még az első korszakban is találunk módosulásokat, amelyek azt mutatják, hogy hiába vette fel a harcot Bernstein ellen, hiába szerepelt majd egy évtizeden át mint az antirevizionizmus előharcosa és szellemi vezére, - lazulás az «orthodoxiájában» lépten nyomon kiütözközik nála, úgyhogy csak a viszonyok megfelelő alakulása kellett hozzá, hogy az antimarxista csírák kikeljenek és eltérőbéllyesedjenek.

Igy pl. a Kommunista Kiáltványról a Neue Zeit 1902-es évfolyamában még azt írja, hogy «az a szocializmus quintessenciája, még ma is, sőt ma inkább mint valaha, képezi a nemzetközi szociáldemokrácia valódi programját,» - de a Kiáltvány 1906-os kiadásához írt Bevezetésében már így ír: «Mennél jobban fogta fel korát és mennél jobban felelt meg annak, inkább kellett bizonyos pontokban elavulni és ennyiben történeti okmánnyá válni, mely tanúságot tett koráról, de nem lehet döntő a jelenkorra nézve». Van azonban ellenkező előjelű példa is: «A szociális forradalom» c. könyvében az első, 1902-es kiadás álláspontját 1906-os második kiadásában az orosz forradalom tapasztalatai alapján megváltoztatja és így ír: «Ma már nem állítható ugyanazzal a határozottsággal, mint akkor, hogy a fegyveres lázadás és barrikádharc az elkövetkezendő forradalomban nem fog többé döntő szerepet játszani.» Viszont kérdés, hogy nem kell-e bizonyos jóhiszeműséget megtagadni tőle, amikor 1909-ben a Sozialistische Monatshefte-ben azt írja: az orosz forradalom «az európai forradalmak egy új aeráját igéri megnyitni, mely a proletariátus diktatúrájával végződni fog, a szocialisztikus társadalom előkészítésével» - s amikor 8-9 évvel később előrelátása helyesnek bizonyul, a proletárdiktatúrától megtagad minden proletár- és minden szocialista társadalmat előkészítő jellegét?

Ami már most az elméleti, illetve szűkebben vett filozófiai kérdéseket illeti, álláspontja ismertetésének vezérfonálául vehetjük főművét, Die materialistische Geschichtsauffassung-ot, természetesen bevonva a taglalásba más műveit is, ha közelebbi vagy pontosabb megjelölésre, vagy bővebb illusztrálásra szükség van. Bizonyos mértékig torzítás lenne, ha annak felmutatására fektetnénk főszólyt, hogy miben tér el Kautsky elmélete a Marxétól, hiszen az eredmény az lenne, hogy eleinte kevés, később egyre több a különbség, sőt ellentét. Fogjuk fel úgy Kautsky elméletét, ahogyan ő is tekinti: «Amit a következőkben

adok, az az én saját történelemfelfogásom megindokolása, mely egyfelől irányvonalát, másfelől jelen formájában eredményét mutatja annak az életmunkámnak, melyet a marxizmus érdekében kifejtettem, Mivel itt saját felfogásomat adom elő, eleve tárgyaltan minden vita afelől, hogy ezt vagy azt a marxi mondatot helyesen fogtam-e fel. Senki se fogja állítani, hogy önmagamát félreértem,» - azaz, ha összehasonlításokat is teszünk Marx és Kautsky között, az ugyan lehet egyben értéktétel is, - ami elkerülhetetlen, tekintettel arra, hogy szerző a marxizmust vallja magáénak, - de főszempont az lesz, hogy Kautsky elmélete jobb megvilágítást kapjon. Az összehasonlítási módszernek ezt az előnyös alkalmazását egyébként maga Kautsky sem veti meg, amikor azt írja: «... az én kiindulási pontom más volt és ez felkeltette érdeklődésemet olyan jelenségek iránt, amelyekre Marx és Engels kevesebb ügyet vetettek. . . Ők Hegelből indultak ki, én Darwinnal korábban kezdtem foglalkozni mint Marx-szal, az organizmusok keletkezésével korábban mint gazdaságtannal, a fajok létért való küzdelemével korábban mint az osztályharcral.»

A Hegelből való kiindulás mindenekelőtt a dialektikus módszer átvételét jelenti. Hogyan viszonylik Kautsky a dialektikához? «Bernstein és a dialektika» c. cikkében még határozottan a dialektika védelmére kelt («Mi marad a marxizmusból, ha kivesszük belőle a dialektikát?»), de «Die nat. Gesch. auffassung» c. művében már nagyot lazít rajta, mondván, hogy «a dialektika hegeli sémája mint minden jelenség mozgásának és fejlődésének szükséges formája ellen éppen materialista «átalakítása» után komoly aggodalmak támadnak.» Ezek az aggodalmak azzal függnek össze, hogy Kautsky a dialektikát a hegeli tézis-antitézis - szintézis sémájával azonosítja és amikor saját vagy esetleg Engels példáin kimutatja, hogy e sémával baj van, akkor nem azt a következtetést vonja le belőle, hogy ő járt el helytelenül a dialektika alkalmazásánál, hanem azt, hogy a dialektika nem érvényes. Az eredmény azután nála az lesz, hogy «bár más értelemben, mint Hegel,» a dialektikát folyamatot ő is «lényegében mint szellemi folyamatot» fogja fel s ezzel a dialektikából az ő kezében pusztán egy szociológiai munkahipoézis lesz, «heurisztikus elv», amelynek segítségével esetleg jobban meg lehet magyarázni bizonyos jelenségeket. A gondolkodás nem a valóság ellentétekben való mozgásának a tükröződése, mint Marxnál, hanem ellenkezőleg a gondolkodás feladata éppen abban áll, hogy ezeket az ellentéteket feloldja.

Van azonban Kautskynál is objektív dialektika és ez összefügg azzal, hogy ő Darwinból indult ki. Az objektív dialektika így nála nem egyéb mint az emberi vagy állati szervezet és a külvilág közötti kölcsönhatás. Ezt a folyamatot azután «dialektikusan» a következőképp ábrázolja: A tézis, azaz a kiindulópont az emberi szervezet, összefoglalóan, az én. Az antitézis: az én tagadása, a nem-én, amely behelyettesítve nem egyéb mint a környezet, pontosabban a környező világ, az «Umwelt». S végül a szintézis, az én és a környező világ közötti ellentét magasabb foku egysége, «meghaladása», ami abban nyilvánul,

hogy az én alkalmazkodik a külvilághoz, s azzal az alkalmazkodással biztosítja felettebb én-je megmaradását, amellyel viszont a természetre visszahat. S ebben már újabb kiindulópont, e magasabb én tézis-mivolta konstituálódik és a folyamat ekként folytatódik. S ha ebből nem is lehet oly messzemenő következtetéseket levonni, – amilyeneket Fogarasi levon Marxizmus és logika c. könyvében – hogy t. i. a dialektikában a kölcsönös alkalmazkodás lényegét látni annyit jelent, mint az osztályharmonia reformista elméletének és gyakorlatának alátámasztását elvégezni, – egy másik, fontos motívum mégis bennrejlik, ami ugyancsak összefügg azzal, hogy Kautsky előbb foglalkozott 'az organizmusok keletkezésével mint gazdaságtannal'. Mert itt nemcsak a tanulás, az ismeretszerzés sorrendjéről, hanem – és Kautsky is úgy értelmezi – princípiumokról van szó.

Marx és Engels módszerint az a gazdasági életből, tehát a társadalomból indultak ki és miután itt felfedezték annak általános törvényszerűségeit, kezdték kutatni, vajon ezek a törvényszerűségek érvényesek-e a természetre. Azaz 'előbb' foglalkoztak az osztályharcral és csak utána a létért való küzdelemmel. Elég talán emlékeztetni Engels ama fejtegetéseire, amelyekben rámutat, hogy a létért való küzdelem elmélete a szabadversenyessé kapitalizmus törvényszerűségeinek átvitele a természetre. Itt persze nem arról van szó, hogy a létért való küzdelem igaz-e vagy sem, hanem arról a módszerről, hogy a kiindulópont a társadalmi determináltság kérdése, mert csak ezen az úton, ennek a tekintetbevételével tudom felfedezni az objektív valóságot, akár a társadalomban, akár a természetben. Kautsky ezt a módszert megfordítja: 'Azt hiszem, a közös törvényt, amelynek úgy az emberi, mint az állati és növényi fejlődés alá van vetve, abban találom meg, hogy úgy a társadalmak, mint a fajok változásait a környezet változásaira kell visszavezetni. Anál a környezet nem változik, nem változnak meg azok az organizmusok és organizációk, amelyek azt lakják. Organizmusok és organizációk új formái egy megváltozott környezethez való hozzádomulás révén jönnek létre.'

A biológiai szemlélet tehát győz a szociológiai felett. Erről tanuskodik különösen Kautsky erkölcsi elmélete, melyet részletesen az 'Ethis und materialistische Geschichtsauffassung' c. művében talál, Kiindulópontja a létért való küzdelem, amelyet összekapcsol a külvilághoz való alkalmazkodás képességével és ebből vezeti le az organizmuson belüli és az organizmusok közötti fokozódó munkamegosztást. Minél előrehaladottabb egy organizmusban a munkamegosztás, annál tökéletesebbnek látszik előttünk. E 'szakadatlan folyamatban' azután az organizmusok két nagy csoportra oszlanak, olyanokra, amelyek kifejlesztik magukban az önmozgás szerveit, ezek az állatok és amelyek nem: ezek a növények. Az önmozgásnak nagy szerepe van a létért való küzdelemben, és szükségszerűen feltételez egy megismerőképességet és viszont is, hiszen egyik képesség a másik nélkül nem használható. A kettő együtt szolgál ugyanazon célnak, az egyén léte biztosításának és megkönnyítésének. Ugyanezt a jelenséget

lájuk fejlettebb formában az embernél is. E két képesség azonban céltalan lenne egy harmadik nélkül és ez az önfenntartási ösztön. De bármennyire a „legeredetibb és legelterjedtebb ösztön ez valamennyi ösztön között, amelyeket a létért való küzdelem létrehozott, nem az egyetlen. Ez csak az individuum fennmaradására szolgál. Holott az organizmusoknak csak az afajtája marad fenn a létért való küzdelemben, amely utódokat hagy maga után? A fajfenntartás ösztöne azután újabb és újabb ösztönöket szül a létért való küzdelem folyamán, így az anyai szeretetet, a tojások elrejtését és védelmét, a kicsinyek táplálását; vannak azután sajátos ösztönök is, amelyek csak egy-egy állatfajra jellemzőek, így pl. a vándorlási ösztön.

Kautsky azonban részletesen csak azokat az ösztönöket kutatja, amelyek az etika szempontjából nagy jelentőségűek: a társadalmi ösztönöket. Ezek az ösztönök a különböző fajok különböző életfeltételei szerint különbözők lehetnek, de az ösztönök egy sora előfeltétele annak, hogy bármilyen közösség boldoguljon és virágozzék. Ilyen elsősorban az önzetlenség, az általánosságért való odaadás. Azután a bátorság a közös érdekek védelmében; a hűség a közösség iránt; az összesség akarata alá való rendelés, azaz engedelmesség vagy fegyelem; ösztönosság a társadalom irányában, amelynek biztonságát veszélyeztetik, vagy erőltet pazarolják, ha félrevezetik, például hamis jelzések útján. S végül becsapás, a közösség dicsérete vagy korholása iránti érzékenység. „Mindez – állapítja meg Kautsky – társadalmi ösztön, amelyeket már az állati társadalmakban kialakulva találunk, némelyeket közülük igen nagy mértékben:

„Ezek a társadalmi ösztönök – folytatja – nem mások, mint a legmagasztosabb erények, foglalatuk az erkölcsi törvény.” Legfeljebb az igazság szeretet hiányzik közülük, azaz az egyenlőségre való törekvés. Ennek kifejlődésére az állati társadalmak nem nyújtanak teret, mivel ezek csak természetes, individuális, nem pedig társadalmi viszonyok által életre hívott, társadalmi egyenlőtlenségeket ismernek. „A magasztos erkölcsi törvény – írja – hogy a társ soha sem legyen pusztító eszköz a célhoz, amelyet a mi kantiánusaink mint a kanti géniusz leghatalmasabb alkotását és mint „a világtörténelem ujkorának és egész jövőjének erkölcsi programját” tekintik, az állati társadalmakban magától értetődő; Csak az emberi társadalom hozott létre olyan állapotokat, amelyekben a társ mások pusztító eszközévé válhat. Kautsky rámutat arra, hogy mennyire össze vannak növe a társadalmi ösztönök a létért való küzdelemmel, és eredetileg mennyire csak a fajfenntartásra szolgálnak, kitérnek abból, hogy hatása gyakran csupán azokra az egyedekre terjed ki, amelyeknek a megmaradása a faj számára hasznos. Egy sor állat, amely életét kockára teszi, hogy fiatalabb vagy gyöngébb társát megmentse, gondolkodás nélkül megöli beteg vagy öreg társát, amelyek a faj fenntartása számára fölöslegesebbek lettek vagy a közösségnek terhére válnak. Az „erkölcsi érzék”, a „rokonszenv” nem terjed ki ezekre az elemekre – állapítja meg Kautsky, nem véve észre, hogy a „gyöngék” megmentése éppugy beleütközik a létért való küzdelem elvébe, mint a betegek elpusztítása, hiszen

az utóbbiak is meggyógyulhatnak éppugy mint ahogy a Taigetos szikláról le-
dobott gyenge csecsemők is életérős emberekké válhattak volna.

«Az állati ösztön nem más mint az erkölcsi törvény» - mondja ki aztán
alaptételét Kautsky és a következő költői motivációt fűzi hozzá: «Innen szár-
mazik titokzatos természete, a hang bennünk, amely semmiféle látható érdek-
kel nem függ össze; ez az a démon vagy isten, akit Sokratéstól és Platontól
Kantig mindazok az etikusok éreztek magukban, akik elutasították maguktól,
hogy az etikát az önzésből vagy az örömből vezessék le. Bizonyára titokza-
tos ösztön, de nem titokzatosabb mint a nemi szerelem, az anyai szeretet, az
öfenne tartás ösztöne, általában az organizmus lényege és sok más dolog, ame-
lyek csak a «jelenségek» világához tartoznak és amelyeket senki sem fog egy
érzékfeletti világ produktumának tekinteni». Sok minden egyebet is megmagya-
rázhatónak vél Kautsky azzal, hogy az erkölcsi törvényt az ön- és fajfenntar-
tás ösztönével egyenértékű állati ösztönnek fogja fel: Innen az ereje, a sürge-
tő hatalma, amelynek mi meggondolás nélkül engedelmessé válnunk, gyors dönté-
sünk egyes esetekben, vajon valamely cselekvés jó-e vagy rossz, erényes
vagy bűnös. Erre vezethető vissza erkölcsi tetteink határozottsága és ereje
és ezzel függ össze az a nehézség is az erkölcsi tetteink indoklásában, ha
az ész elkezd a cselekvést elemezni és okai után kutatni. S mindezekből
Kautsky azt a következtetést vonja le, hogy «nem megismerőkéességünkől,
hanem ösztönéletünkől származik az erkölcsi törvénnyel együtt az erkölcsi
tétel, valamint a kötelességérzet és a lelkiismeret.»

Az erkölcs e naturalista felfogása viszi aztán a Le Bon-féle reakciós
tömeglélektan tőszomszédságába, amikor azt taglalja, hogy «tömegben az em-
berek nem csak bátrabbak. . . hanem önzetlenebbek, áldozatkészebbek, lel-
kesebbek is». Az emberi társadalom, annak ellenére, hogy a termelés folya-
mata által lényeges különbséget lát közte és az állati társadalmak között, er-
kölcsei tekintetben magán viseli a természeti eredetet abban is, hogy az erköl-
csi előírások, amelyek az állatoknál - mivel nem tudnak beszélni - hiányoznak,
végeredményben nem egyebek mint gyakoriságuk által beidegzett szokásaik.
Ezek az erkölcsi előírások sem «önkéntesek», hanem - éppugy mint a társa-
dalmi ösztönök, amelyek «az emberi természetben, az embernek mint társas
állatnak a természetében» gyökereznek, - a társadalmi szükségletekből erednek.
Az «erkölcsi ideál» is ilyen eszköz a lét- és fajfenntartási küzdelemben, amely-
nek az emberi társadalmakban jelentkező különböző társadalmi formák csak kü-
lönöző történelmi megnyilvánulásai. Így ezt az erkölcsi ideált, a kizsákmányo-
lás és osztályuralom miatti erkölcsi felháborodást nem nélkülözheti a szociál-
demokrácia sem, mint a proletariátus szervezete az osztályharcban, - de «en-
nek az ideálnak semmi keresnivalója sincs a tudományos szocializmusban, a
társadalmi organizmus fejlődés- és mozgástörvényeinek tudományos kutatásá-
ban» - aminthogy a tömegek és személyiség szerepének problémáját is azzal
a vulgarizálással akarja elintézni, hogy «az irott forrásokban, amelyekből az
emberi történelem megismerését merítettük, csak a rendkívülinek a feljegyzését

találtuk, mivel ez volt az egyetlen, amit kora eseményeinek ábrázolója figyelemreméltónak látott. Ki ábrázolta volna azt, ami mindennapi volt, amit az egész világ ismert! A rendkívüli ember, a rendkívüli jelenség, mint háború és forradalom, látszottak csak az utókor számára értékesnek. Így gondolta ezt a hagyományos történetírás is, amely nem tett egyebet, mint a forrásokat több kevesebb kritikával leírta: a nagy ember a történelem motorja, legyen az király, vagy hadvezér, vallásalapító vagy filozófus, törvényalkotó vagy tanító; a történelem egész fejlődése külsőleges, mindössze a kosztüm változik.

Az etikának ez a felfogása és a történelemnek ez a szemlélete szorosan összefügg és közös forrásra vezethető vissza, arra a felfogásra, amelyet Marx már Langenál hibáztat és amely hibát Kautsky pontosan újra elköveti, hogy t. i. «Az egész történelmet egy nagy természettörvény alá vonta. Ez a törvény a létért való küzdelem frázisa (mert Darwin kifejezése ebben az alkalmazásban frázissá lesz. . .)» (lásd Kugelmannhoz írt levelét 1870. I. 27.-én) Kautskynál is a természetben és társadalomban, növényben, állatban, emberben egyaránt érvényesülő természettörvény által adva van az «általános emberi természet», amely alapjában véve nem változik és az egyes társadalmi formák változásai ezt a lényegét nem érintik, csupán a felületi jelenségeket. Ehhez hozzá kell venni Marxnak az emberiség előtörténetére vonatkozó megjegyzésének az eltorzítását, aminek eredményeképp, mivel az ember társadalomtörténete időben rövid szakasza az organizmusok történetének, az osztályharcok története is rövid «epizód» az emberi társadalom történetében. E felfogásban is a biológiai szemlélet nyilvánul meg, hiszen ha meggondoljuk, hogy a Silúrtól a felső Devonig kb. 100 millió év, ez utóbbitól a Juráig kb. 160 millió év, ettől a jelenig pedig mintegy 150 millió év telt el, – akkor az emberiség történetének az a szakasza, amely az őstársadalomtól a szocializmusig eltelt – mintegy tízezer év – valóban «epizód». Tehát ha az osztálytársadalom léte elenyésző az ember általános sorsában, akkor az osztályharc ténye is elbagatellizálható, jelentéktelen körülmény az ember, «mint állati lény» életében.

De biológiai törvényszerűség érvényesül az osztálytársadalom kialakulásában is. Az őskommunizmus felbomlása és a rabszolgatársadalom létrejövetele nem a termelőerőknek a munkamegosztás révén bekövetkező fejlődése következménye, hanem a létért való küzdelem eredménye, amikor is «a szegény harcias nomád törzsek megrohanták a jómódu, békeszerető, letelepedett törzseket». Tehát nem gazdasági szükségszerűségről, hanem erőszakról van szó. Nincs terünk arra, hogy az erőszak kérdésében ismertessük Engels taglalásait, az Anti-Dühringben, amellyel izekre szedi Dühringnek az erőszak szerepére vonatkozó elméletét, csupán a végső konklúzióját idézzük: «Az egész folyamat tisztán gazdasági okokból nyer magyarázatot (t. i. a magántulajdon és az osztályok kialakulása,) anélkül, hogy a rablásra, az erőszakra, az államra vagy bármiféle politikai beavatkozásra akárcsak egyetlenegyszer is szükség lett volna.» De Kautsky, aminthogy az osztályok létrejövetelét is az erőszakra alapozza,

ugyanugy ebből vezeti le az engelsi fentidézettekkel ellentétben az állam kialakulását is. Kautsky e tekintetben még azt a logikai hibát is elköveti, hogy az erőszakot, amely Marx és Engels szerint az állam funkciójában az osztálynyomás eszközeként, mozzanataként szerepel, átviszi az állam eredetére, holott nem az erőszak, hanem a termelőerők fejlődése hozza létre az államot az osztályok létrejövetelén, az osztályharcra keresztül. S ezzel az egyszer már talpára állított Hegel Kautskyban ismét a fejetetején áll: mert szerinte nem a társadalmi fejlődés terméke az állam, hanem az állam terméke a társadalmi fejlődés. „... a magánkereskedelem, a pénz, a tudomány, a művészet, az ipar, minden foglalkozási ág, a városok mind éppen úgy mint az írás. . . . valamennyi az államból nőtt ki” és így nem csodálható, ha Kautsky szerint – ellentétben Marx-szal, aki az ókori Indiában, Egyiptomban a vízszabályozást az államhatalom anyagi alapjának tekintette, – ezek a hatalmas vízművek „az első államoknak nem teremti, hanem termékei voltak”.

De van ennek az államelméletnek politikai vetülete is, Kautsky azt írja, hogy „az állam megalkulásától egészen a legújabb időkig a történelem a szabadság fokozatos megszűnésének irányában haladt. Néhány évszázad előtt azonban ez az irány megfordult. . . az utolsó évszázadokban az állam a növekvő szabadság irányában fejlődött”. Mire vezeti vissza a szabadság növekedését Kautsky? Az ipari löke jelentkezésére és fokozódó hatalmára, melynek révén az erőszak háttérbe szorul és új típusú állam jön létre, amelynek már nincs szüksége erőszakra. Ez az új típusú állam pedig nem egyéb mint a modern demokrácia. Hasonlítsuk össze ezek után Marx-és Engels koncepcióját Kautsky koncepciójával a történelem dialektikus menetét illetőleg:

Marx + Engels:

Tézis: őskommunizmus (osztály nélküli primitív társadalom, vadság és barbárság szakaszai)

Antitézis: osztálytársadalmak (formái: rabszolgatartó társ., feudalizmus, kapitalizmus)

Szintézis: Kommunizmus (osztály nélküli társadalom, két szakasza: szocializmus, kommunizmus)

Kautsky:

Tézis: ősi, „természetes” demokrácia (államnélküliség)

Antitézis: Erőszakon alapuló államok, melyek a szabadság foka szerint különböző formákban mutatkoznak (despotikus egyeduralkodó, alkotmányos monarchia, korlátozott demokrácia.)

Szintézis: modern demokrácia a szabadság teljes megvalósulása.

Marx szerint az alap a termelési mód, azaz a termelőerők állapota és az ennek megfelelő termelési viszonyok, az írott történelem tehát az osztályharcok története, Kautsky szerint az alap az erőszak és szabadság viszonya, az írott történelem pedig az államok története. A kapitalizmusból a kommunizmusba vezető út Marx szerint a proletárforradalom és a proletáriátus diktatúrá-

ja, Kautsky szerint a «modern demokrácia». Ha viszont a társadalom fejlődésében nem a termelési mód, azaz közvetlenebbül a termelési viszonyok az alap, hanem az állam, akkor a demokrácia elveszti osztályjellegét és abszolutizálódik. Nem polgári demokráciáról és proletárdemokráciáról, nem polgári diktatúráról és proletárdiktatúráról, hanem demokráciáról par excellence és diktatúráról par excellence van szó. Demokrácia és diktatúra így válnak egymást kizáró ellentétekké, s így lesz előttünk világossá, hogy miért nem ismerhet el Kautsky ilyen azonosságokat: polgári diktatúra és demokrácia, azaz demokrácia a polgárság számára és diktatúra a proletariátus felé, - más oldalról pedig proletárdiktatúra: diktatúra a burzsoázia számára és demokrácia a proletariátus számára. Pedig ez a kulcsa annak a kérdésnek, amelyet Lenin felvet Kautsky «Proletárdiktatúra» c. füzetével kapcsolatban, - melyre Leninnel kapcsolatban még vissza fogunk térni, - ezáltal azt hisszük, elegendő az alábbi idézet Kautsky könyvéből annak megmutatására, hogy Kautsky nemcsak politikailag, hanem elméleti, filozófiai vonatkozásban is a marxizmus renegátjává vált és azonos platformra került egykori ellenfelével Bernsteinnel nemcsak a Szovjetunió elleni harcában, hanem Marx- és Engels elméletének kiforgatásában és polgári szociológiává züllesztésében is. «A tisztán polgári módon és a tisztán proletár módon kormányzott demokratikus állam között - írja 1922-ben a kapitalizmus és kommunizmus közötti átmenet államára vonatkozólag - van egy időszak, amelyben az első a második alá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek kormánya rendszerint koalíciós kormány alakját fogja öltetni».

Társadalmilag még messzebbről és jóval lassabban jutott el a munkásmozgalomhoz és a marxizmushoz Franz Mehring (1846-1919), - viszont amikor már eljutott hozzá és tudományos megismerésből magáévá tette, - Kautskyval ellentétben - nemcsak hü maradt hozzá mindhaláláig, hanem levonta belőle a legvégső konzekvenciákat is.

Mehring apja porosz állami hivatalnok volt, anyja előkelő régi nemesi családból származott; ilyen környezetben nevelkedett és ennek szellemisége erős nyomokat hagyott a fiatal diák gondolkodásában. Ő maga írja visszaemlékezéseiben: «Egy hátsó pomerániai kisváros szűk szellemi átkos körében nevelkedve túlságosan sokáig kellett a porosz hazaszeretet tejéből táplálkoynom és még az érettségi dolgozatom is e pompás témát: «Poroszország érdemei Németország körül» olyan hűhűen tárgyaltam, hogy jelest kaptam érte.» De már egyetemi hallgató korában megmozdult benne a bíráló szellem a hagyományos és belénevelt felfogásokkal szemben. Forradalmi, sőt szocialista irodalommal kezdett foglalkozni, különösen megragadták Lassalle írásai és az ekkor kapott benyomások oly erősek voltak, hogy még később, marxista korában is maradtak benne bizonyos elfogultságok irántuk.

Marxhoz és a munkásmozgalomhoz azonban nem ezen a közvetlen úton jutott, számos fázison kellett addig még keresztülmennie. Az első fázis

- szembefordulása a bismarcki politikaért lelkesedő burzsoáziával, csatlakozása a polgári liberalizmushoz, majd ennek lelepleződése után a «tisztá demokrácia», és ennek utolsó harcosa, Johann Jacoby és Guido Weiss híve lett, ez utóbbi lapjában, «Die Wage»-ban jelentek meg első - történelmi tárgyú - írásai is. 1890-ban, 44 éves korában csatlakozott a munkásmozgalomhoz, de már korábbi írásai is magasfoku marxista műveltségről tesznek tanúbizonyságot, így a berlini «Volks Zeitung»-ban megjelent cikksorozata «A Hohenzollernek és a reformáció» címen, valamint az első nagyszabású irodalomtörténeti mű, a «Lessing-legenda», amely történelmi materialista szellemben készült. Ez időtől kezdve egyik legragyogóbb tollu publicistája a német szociáldemokrata pártnak, cikkeiben, kisebb-nagyobb tanulmányaiban egyesíteni tudta a polgári kultúra legjobb hagyományain és a marxizmus klasszikusain épülő széles elméleti tudását, a munkásmozgalom stratégiai igényeivel és napi politikájának kívánalmaival. Irodalmi tevékenységének főterülete a történelem - és pedig Németország és a Német szociáldemokratapárt története (többek között *Der rote Faden der preussischen Geschichte, Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters, - Die Deutsche Sozialdemokratie, Ihre Geschichte und ihre Lehren* 4 kötetben); Komoly érdeme az ugyancsak 4 kötetes «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle 1849-62,» c. mű kiadása, melyet mélyenszántó bevezető tanulmányokkal látott el és végül a háború alatt, midőn a 70 éves szocialista vezért háboruellenes magatartása miatt letartóztatták, a börtönben írt életrajza Marx Károlyról (Karl Marx, *Geschichte seines Lebens*), mely Marx születésének századik évfordulóján jelent meg. Számos irodalmi, esztétikai, filozófiai tárgyú tanulmányt írt a párt elméleti folyóiratába, a *Neue Zeit*-be, és Rosa Luxemburggal együtt megindította a német szociáldemokrata párt sovínisztia bukásakor az «Internationale» c. folyóiratot, melynek csak egy száma jelenhetett meg a háborús cenzura hathatós működésének következtében; a háború után, szabadlábba kerülve szakított a szociáldemokrata párttal, egyik vezére lett a Spartakus szövetségnek és egyik alapító tagja a Németországi Kommunista Pártnak.

Filozófiai tevékenysége, bár nagyobb terjedelmű bölcséleti művet nem alkotott, igen intenzív és széleskörű. Számos cikke, tanulmánya szól a német klasszikus filozófia képviselőiről, főleg Kantról és Feuerbachról, éles polémikus cikkeiben foglalkozik az újkantianusokkal és a revizionistákkal, a vulgármaterialistákkal, Nietzschevel és Eugen Dietzgennel, aki apja Joseph Dietzgen bölcselőt idealistává akarta átértelmezni. A Lessing-legenda első kiadásához függeléként hozzácsatolta nagyobb tanulmányát «Über den historischen Materialismus». Ez a mű tulajdonképpen nem hoz újat Marx-Engels elméletéhez képest, - de abban különbözik a többi munkájától, hogy itt nemcsak alkalmazza a történelmi materializmus módszerét, hanem annak igazát akarja kimutatni polgári és revizionista részről ért támadásokkal szemben, vagy ahogyan ő írja: «nem a történelmi materializmus kimerítő ábrázolását nyújtani, hanem csak az ellene emelt kifogásokat cáfolni».

Különösen két kifogással foglalkozik; az egyik úgy szól, hogy a történelmi materializmus nem számol azzal, hogy az ember szellemi, lelki lény, a másik pedig úgy, hogy az embert nem tekinti természeti lénynek. Mehring rámutat arra, mint tévesztik össze a történelmi materializmust a természettudományi materializmussal. Ez utóbbi nem látja azt, hogy az emberek nemcsak a természetben, hanem a társadalomban is élnek, hogy «nemcsak természet-, hanem társadalomtudomány is van». «A természettudományi materializmus az emberben a természet egy tudatosan cselekvő teremtményét nézi, de nem vizsgálja meg, hogy mi határozza meg az ember tudatát az emberi társadalomban.» Azzal, hogy az embert teljesen mint egy tudatosan cselekvő állatot fogja fel, az emberiség történetét eszmei ösztönök és célok tarka és értelmellen játékvá teszi; a tudatosan cselekvő ember mint a természet elszigetelt teremtménye hamis előfeltételezéséből kiindulva az emberiség történetének idealista kísérletéhez jut el, s így az emberiség «az örök természet egésze materialista összefüggésén keresztül száguld mint valami örült árnytánc». A természettudományi materializmus a látszólag legnagyobb következetességen áll lényilegesen a legnagyobb következetlenségbe jut el. Ezzel szemben a történelmi materializmus a természettudományos tételtől indul ki, hogy az ember nem abszolút állat, hanem «társadalmi állat», hogy csak társadalmi szervezet (horda, nemzetség, osztály) közösségében tesz szert tudatra, és csak ebben a közösségben élhet mint tudatos teremtmény, s így e szervezetek anyagi alapjai határozzák meg eszmei tudatát és előrehaladó fejlődése az emberiség felfelé ívelő mozgástörvényét ábrázolja.

Más oldalról, ami azt az ellenvetést illeti, hogy a történelmi materializmus minden eszmei hatalmat tagad, hogy az emberiséget egy mechanikus fejlődés ellenállás nélküli játékszerévé teszi, és minden erkölcsi mértéket elvet, – azt válaszolja, hogy a történelmi materializmus olyannyira nem tagadja az eszmei hatalmakat, hogy éppen azt kutatja a legnagyobb alapossággal, hogy honnan ered az eszméknek ez a hatalma. Bizonyos, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de hogy hogyan csinálják, ez minden egyes esetben attól függ, milyen világos vagy homályos a dolgok anyagi összefüggése a fejükben. Mert az eszmék nem a semmiből teremnek, hanem a társadalmi termelési folyamat termékei, és «minél pontosabban tükrözi vissza az eszme ezt a folyamatot, annál hatalmasabb». Az emberi szellem nem az emberi társadalom történelmi fejlődése fölött, hanem benne áll, az anyagi termelésből, benne és vele nő, és ezáltal egyre inkább urrá lesz a természet halott mechanizmusa felett és «a termelési folyamat feletti szellemi uralommal ment és megy végbe az emberi nem fokozatos fejlődése.»

Ez a folyamat a legvilágosabban a felfedezésekben és a találmányokban tükröződik. Ezek történetéből kiténik, hogy mindíg objektív társadalmi szükséglet volt, amely létrehozta őket. «Ezek nem egyes emberek művei, akik génuszuk titokzatos mélységeiből merítettek, és ha egyesek nagy szolgálatokat is tettek

velük kapcsolatban, ez csak annyiban történhetett, mert ezek a legelősebben és legmélyebben ismerték fel a gazdasági szükségletet és annak kielégítésére szolgáló eszközöket». Nem a felfedezés vagy találmány idézi elő a társadalmi változásokat, hanem a társadalmi változások a felfedezéseket és találmányokat és csak azáltal, hogy a társadalmi változás létrehozott találmányokat és felfedezéseket, válnak ezek világmozgató tettekké.» Egyszóval: az emberi szellem nem okozója, hanem végrehajtója a társadalmi forradalmaknak».

Arra vonatkozólag pedig, hogy a történelmi materializmus tagad minden erkölcsi mértéket, Mehring kétféleképpen is válaszol. Először is a történelem kutatójának egyáltalán nem feladata, hogy erkölcsi mércét alkalmazzon. Neki arra kell válaszolnia «tudományos vizsgálatok alapján», hogyan zajlottak le az események. Erkölcsi nézeteinek a dolgokról nem-csak hogy nem kell, de nem is szabad hangot adnia. Más kérdés azonban - és ez a második válasza - hogy vajon elvileg az erkölcsi hatóerőknek tulajdonít-e szerepet a történelemben a történelmi materializmus - vagy pedig tagadja azt? S Mehring határozottan kijelenti és széles tudományos anyaggal támasztja alá, hogy a tört. mat. igenis az erkölcsi tényezőknek mint a társadalom fejlődésében ható motívumoknak nagy jelentőséget tulajdonít. Tehát nem arról van szó, hogy tagadja az eszméi hatóerők «mint akár becsvágy, bosszuvágy, vallási fanatizmus» stb. jelenlétét, hanem arról, hogy ezek nem a végső ható okok, hanem végső fokon mindezeket a gazdasági hatóerők határozzák meg. És ugyanaz, ami ezekre az eszméi hatóerőkre, általában az erkölcsre vonatkozik, érvényes a politikára, a jogra és a személyiségre is, amelyeknek szintén van szerepük a történelemben, - de nem mint végső okoknak, mert a végső meghatározók mindig a gazdasági viszonyok.

Amilyen helyesek Mehringnek ezek a megállapításai, olyannyira megmutatják érdeklődésének és elméleti elmélyülésének korlátait is. Mehring nagyszűrűen alkalmazta a történelmi materializmust mint módszert történelmi kutatásaiban. Engels maga is ezt említi elismerésével, amikor (1892. szept. 28.-án), azt írja Mehringnek: «... egy táborba kerültünk s Ön kitűnő dolgokat írt a «Neue Zeit»-be, aminek elismerésével például Bebelhez írt leveleimben nem is fukarkodtam» - és valóban a Lessing - legendával kapcsolatban a Bebelhez írt levelében (1892. márc. 16.) kiörfő örömmel üdvözl, hogy «most végre felhasználják a materialista történelemfelfogást». Mindez még fokozottabb mértékben vonatkozik későbbi nagyarányú történelmi munkáira, de irodalmi és egyéb tárgy tanulmányaira is. Következésképpen végigvezeti a történelmi materializmus alapelveit, hogy a társadalmi lét határozza meg a társadalmi tudatot, hogy elsősorban a társadalmi termelésben gyökerező törvényszerűségeket kell feltárni, hogy a társadalmi fejlődés motorját minden osztálytársadalmi formáknak vizsgálatánál az osztályharcban igyekszik felfedezni és arra visszavezetni, hogy sohasem téveszti szem elől a kapitalizmusban és a kapitalizmusból kivezető további fejlődésben a proletariátus történelmi szerepét, hogy tisztában van vele: a proletárforradalom történelmi szükségszerűség és a hatalom megragadása a munkásosztály ál-

tal az egyetlen út a társadalmi felszabaduláshoz. Nem riad vissza attól, hogy már a század elején – ellentétben még a centristákkal is, pl. Kautskyval, aki A szociális forradalom c. 2 kötetes művében az egész második kötetet annak a kérdésnek szenteli, hogy mi lesz «a szociális forradalom után», de kitér a válasz elől, hogy hogyan jutunk el addig – nyíltan hrdesse és valja – a Geschichte der deutschen Sozialdemokratie-ban – a proletariátus diktatúrája elvét és ismét Kautskyval ellentétben az orosz forradalom kitérősekor a bolsevikiek mellé állt és megírta a Leipziger Volkszeitungban, hogy «egyedül ők értették meg helyesen azokat a következtetéseket, amelyeket Marx annak idején a párisi kommünből levont». A Marx-Engels-Lassalle irodalmi hagyatéka elé irt Bevezetésében pedig arról is tanúbizonyságot tesz, mint alkalmazta Mehring a tört. mat. módszerét magára a marxizmusra is és mint jutott el odáig, hogy minden más módszert elutasíthatott magától: «A marxizmus történelmi gyökereinek feltárása egyet jelent «legyűrése» gyökértelen voltának leleplezésével. A magánérdekek furciái, melyeket a tulajdon kérdésének minden megvitatása felébreszt, a gazdasági tudományok terén oly jelenséget tesznek lehetővé, mely minden más tudományos téren lehetetlen volna: ha egy természettudós Darwin fejlődésméletétől Cuvier katasztrófaelméletéhez térne vissza, általános gunyaccal találkozna. De annak, aki Marxtól Adam Smithhez vagy Karthoz csuszlik viseza, éppoly bőséges igénye van a polgári sajtó előlegezett babéraitra, mint egy világmarsallnak, aki a boxerek ellen indul hadba, minden tekintet nélkül arra a tényre, hogy az a sok konfuzió, ami ma vadonatúj bölcsesség gyanánt lép föl, Marx és Engels által már a negyvenes években elintézését nyert. Ha az «orthodox marxisták» megannyi fantasztikus torzképe mulik ki – szerencsére vértelen harcban – a hazafiak és filiszterek nagy öröme, az egyetlen igazán orthodox marxista, aki valaha létezett, ott marad a küzdőtérben: a dolgok történeti menete, amelyen az éppen kitérőfélben lévő válság formájában a «revizionizmus» rozsdás láncaja összelörrik».

De amikor e kissé hosszú idézettel demonstrálni akartuk, mily mesteri módon kapcsolja össze Mehring a módszert a tényanyaggal, az elméletet a gyakorlati politikával, a történelmet az aktuális kérdésekkel, egyszóval mint harcos dialektikus materialista mily frappánsan világít rá a tőkés társadalom ugrópontjára, a magántulajdon problémáján keresztül az uralkodó osztály politikájának és a revizionizmusnak az összefüggésére, a tudományban a régi és új küzdelmére, stb. – ugyanakkor nem lehet elhallgatni ennek a kiváló marxistának bizonyos egyoldalúságát és szűkkörűségét sem. Nem frazeológiai kérdés, hanem programszerű következetesség nála, hogy történelmi materializmusról, nem pedig dialektikus materializmusról beszél, ami nemcsak annyit jelent, hogy ő a marxizmust leszűkíti a módszerre és ezt a történelmi, irodalmi és egyéb társadalomtudományi tárgyakon gyakorolja, – hanem arról van szó, hogy ezt a módszert nem tartja alkalmaznak arra, hogy a természet általános törvényszerűségeit felfedje és ábrázolja. Itt ismét nem úgy jelentkezik a probléma, hogy a természettudományok terra incognita a számára – hiszen Marx is inkább át-

engedte a teret Engelsnek – s ezért nem foglalkozik vele intenzíven, hanem úgy, hogy azt az álláspontot képviseli, hogy a természet megismerését illetőleg Marx és Engels nem mentek túl a mechanisztikus materializmuson. «Marx és Engels – írja Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie» c. művében – mindig megmaradtak Feuerbach filozófiai álláspontján, eltekintve attól, hogy a materializmusnak történelmi területre való átvitelével kiterjesztették és elmélyítették, – nyíltan szólva a természettudomány területén éppúgy mechanisztikus materialisták voltak mint ahogy a társadalomtudomány területén történelmi materialisták». Ezt a megállapítást Mehring nem azért teszi, hogy Marxot és Engelist elmarasztalja, hanem ellenkezőleg, kimondván, hogy: «a mechanisztikus materializmus a természettudomány területén a tudományos kutató princípium, miként a társadalomtudomány területén a történelmi materializmus az. Azt állítani, hogy Marx és Engels, amennyiben a mechanisztikus materializmus jogát tagadták a történelem területén, a természet területén is tagadták volna, nem lenne egyéb, mint ezeket a férfiakat a tudományos gondolkodás területéről a babona területére szorítani. . . » Amikor tehát Mehring azt az álláspontot fogadja el, hogy a természettudományok módszere a mechanisztikus materializmus és a történelmi materializmus mint tudományos módszer a társadalomtudományokra érvényes, – ez azt a hallgatólagos álláspontot is magában foglalja, hogy először: nem ismeri fel, vagy el a természetben a dialektikát mint objektív folyamatot, másodsor pedig, bármennyire is harcol az ujkantánusok ellen, végeredményben azok álláspontjához közeledik azzal, hogy a természetet és társadalmat oly értelemben is elválasztja egymástól, illetve szembeállítja őket egymással, hogy az általános törvényszerűségek itt is, ott is mások és utat nyit az ujkantánus Windelband féle idiografikus és nomotetikus tudományok megkülönböztetése felé.

Mehring tudományos munkásságában a történelem áll az előtérben, küzdőtársánál, a revizionizmus hozzá hasonlóan következetes ellenfelénél Rosa Luxemburnál pedig a közgazdaságtan. Luxemburnál – ellentétben Mehringgel – azonban a tudományos munkáját is háttérbe szorítja a gyakorlati, politikai tevékenység. Egyikük sem volt tehát kifejezetten szakfilozófus és ha Mehring iratai között találunk jó néhány filozófiai tárgyú tanulmányt, ezt Luxemburgról még ily mértékben sem mondhatjuk el. Hogy mégis – ha röviden is – foglalkozunk e keretek között Luxemburggal, mint filozófussal, az nem azért történik, mert a Németországban folyó – és az egész nemzetközi munkásmozgalomra nagy hatást gyakorló küzdelem a revizionizmus és antirevizionizmus között nélküle nem lenne teljes, hanem azért elsősorban, mert közgazdaságtani, politikai, iratai, sőt – a börtönben írt – levelei is bizonyos filozófiai megalapozottsággal és egyben aspektussal bírnak és elméleti álláspontjai – még a helytelenek is – a marxista filozófia további kiépítéséhez, egyes elvi kérdések tisztázásához nagyban hozzájárultak.

Rosa Luxemburg (1871-1919) lengyel származású, de nemcsak a lengyel, hanem a német forradalmi munkásmozgalom is magáénak vallja, mint rettenthetetlen harcosát, elméleti vezetőjét és mártírját. Mint 16 éves diáklány marxista forradalmi munkáskörökkel kerül kapcsolatba, és 1887-ben a fenyegető letartóztatás elől Zürichbe menekül, ahol az egyetemen természettudományokat, matematikát, majd államtudományokat és közgazdaságtant tanul. Összekötetést tart fenn Svájcban élő neves lengyel (Jogiches - Marchlewski) és orosz (Plechanov) emigránsokkal, cikkeket ír külföldön megjelenő lengyel szocialista lapokba, majd munkatársa lesz a Kautsky által szerkesztett Neue Zeit c. német szociáldemokrata elméleti folyóiratnak. Első nagyobb műve: «Lengyelország ipari fejlődése; mely egyben egyetemi disszertációja és ezzel doktori címet nyer. Németországba költözik, gyakorlati szervező és agitációs munkát végez és szocialista lapok munkatársaként tartja fenn magát. Élesen fellép a bernsteinizmus, millerandizmus stb. nevek alatt jelentkező revizionizmus ellen, Bernstein «Voraussetzungen»... c. könyvére «Sozialreform oder Revolution?» címen cikksorozatban válaszol és pártkonferenciákon is éles harcot vív a munkásmozgalom reformista irányzatai ellen. Az orosz forradalom kitörésére Varsóba siet, illegális forradalmi munkája közben azonban letartóztatják. Betegségére való tekintettel néhány hónap után szabadlábra kerül, Finnországba, ahol «Massenstreik, Partei und Gewerkschaften» címen brossurát ír, majd Németországba megy, itt egy beszéde miatt két hónapi fogságra ítélik. A berlini pártfőiskola tanáraként előadja (és később megírja) «Einführung in die Nationalökonomie»-t, és több évi munkával elkészíti közgazdasági főművét, a «Die Akkumulation des Kapitals»-t. Ismét egy évi börtön, majd a háború alatt háboruellenes magatartása miatt újból elfogják és a börtönben írja «Die Krise der Sozialdemokratie» c. «Junius-brosura» néven ismertté vált és sokat vitatott tanulmányát. Rövid ideig van szabadlábon és csak az összeomlás utáni novemberi forradalom szabadítja ki. Ekkor Karl Liebknechtel együtt megindítja a Rote Fahne c. lapot és megalapítják a KPD-t (Spartakusbund). Ellenforradalmárok 1919 januárjában mindkettőjüket elfogják és meggyilkolják.

Elméleti hibái miatt életében és halála után is sok bírálatban volt része, mindezek azonban nem kisebbítik forradalmi érdemeit és egyik legélesebb bírálója, Ernst Thälmann szolgáltatta neki igazságot, amikor a KPD K. B.-jának 1932-i plénumán tartott beszédében kijelentette: «Eszünk ágában sincs kisebbíteni Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Franz Mehring, meg a háború előtti szociáldemokrata baloldali radikális szárnyhoz tartozó többi elvtárs jelentőségét... Rosa Luxemburg és a többiek hozzánk tartoznak, a Kommunista Internationalehoz, és a KPD -hez, melynek megalapításában közreműködtek».

Bernstein elleni polémiajában, a Sozialreform oder Revolution?-ban nem annyira a Bernstein által felállított tételek immanens kritikáját adja, mint inkább azok társadalmi bázisát és osztálygyökereit tárja fel. Kimutatja, hogy vitájukban alapszabán véve két osztály kétféle világnézete csap össze, Bernstein a kispol-

gári álláspontot foglalja el a munkásmozgalomban, míg ő annak proletárjellege felett örökdi. Világosan megfogalmazza, hogy «a szocializmus egyáltalán nem magától és nem minden körülmények között születik meg a munkásosztály mindennapos harcából» - de joggal kifogásolják marxista-leninista bírálói, hogy úgy itt, mint a későbbiekben az általa felvetett kérdésre csak ilyen negatív választ ad. Ugyanigy helyesléssel találkozott az 1905-ös orosz forradalommal kapcsolatos megállapítása, hogy nem a fegyveres harc technikai előkészítése, hanem a proletariátus széles tömegeinek megnyerése a győzelem legfőbb biztosítéka - és az is, amit «Massenstreik, Partei und Gewerkschaften» c. brosurájában kifejti, hogy «ha azt akarjuk, hogy a tömegsztrájk, vagy sokkal inkább a tömegsztrájkok, a tömegharc sikerre vezessenek, akkor valódi népmozgalommá kell válniuk, vagyis a proletariátus legszélesebb rétegeit be kell vonniuk a harcba», - ugyanakkor hiányzik nála annak megvilágítása, hogy ki és hogyan vezesse ezt a harcot és úgy tűnik, mintha Luxemburg véleménye szerint a tömegsztrájk magától tör ki, ha az objektív helyzet ezt megkívánja és nem ismeri fel a párt vezető szerepének jelentőségét.

Az «Einführung in die Nationalökonomie»-ban Marx Tőkéjének elméleti megállapításait gazdag történelmi anyagon illusztrálja. Részletesen foglalkozik Marx kispolgári közgazdász bírálóival, Schmollerrel, Sombarttal, és az elmélet és gyakorlatot tanulságosan kapcsolja össze különösen azokkal a fejtegetéseivel, amelyek a szakszervezeteknek arról a szerepéről szólnak, amellyel a munkások biztosítják munkaerejük ellenértékének a bérben való megszerzését. «A szakszervezeteknek nélkülözhetetlen, szerves szerepük van a modern bérrendszerben. Csak a szakszervezet biztosíthatja ugyanis, hogy a munkaerő-árú értékén keljen el. A szakszervezetek közreműködésével a tőkés árutörvény nem veszíti érvényét a munkaerőre vonatkozólag, amint Lassalle tévesen hitte, hanem ellenkezőleg, csakis a szakszervezetek révén érvényesül. A tőkés következetesen poton áron szeretné megvásárolni a munkaerőt, és a szakszervezeti akció az, amely ezt az árat többé-kevésbé reális színvonalra emeli».

Bár igyekszik szigorúan Marx nyomdokain haladni, látszólagos apróságokon keresztül is megmutatkoznak azok a különbségek, amelyek mesterétől elválasztják. Így e tudományt Marx-szal ellentétben nem politikai gazdaságtannak, hanem nemzetgazdaságtannak nevezi. Itt azonban nem a német akkori divatos elnevezésnek való hódolás történik, hanem elvi gyökerek jelentkezése. Sokat támadták ama felfogásáért, hogy a nemzeti kérdésnek, általában a nemzetnek, jövőjének nem tulajdonít nagy jelentőséget. A nemzet a tőkés társadalommal együtt születik és azzal el is fog tűnni, hogy helyet adjon a nemzetköziségnek. Ugyanigy a «nemzetgazdaságtan» a tőkés gazdálkodásról szól tudomány, el fog tűnni ezzel a gazdasági rendszerrel együtt. «A nemzetgazdaság mint tudomány eljárt azotja szerepét - írja, - mihelyt a kapitalizmus anarchikus gazdasága helyet ad egy tervszerű, az össz-dolgozó társadalom által tudatosan szervezett és vezetett gazdasági rendnek. A modern munkásosztály győ-

zelme és a szocializmus megvalósításávéégét jelenti a nemzetgazdaságnak, mint tudománynak.» Ebből az álláspontjából következik aztán az is, hogy szerinte «a marxi elméletben a nemzetgazdaságtan elérte teljességét, de lezárulását is mint tudomány. Ami következik, az ennek a tannak a cselekvésbe való áttétele. A nemzetgazdaságtan utolsó fejezete a világ proletariátusának társadalmi forradalma».

Ugyanez a gesztus nyilvánul meg nála akkor, amikor «Die Akkumulation des Kapitals»-ban - mint az Előszóban írja - csupán arra vállalkozik, hogy a Tőke II. kötetének egyes tételeit közelebbről megvilágítsa és a tőkés termelés össz folyamatát a maga konkrét vonatkozásaiban ábrázolja. Ami a mű harmadik, «A tőkefelhalmozás történelmi feltételeiről» szóló részét illeti, ez maradandó alkotás akkor is, ha igazat is kell adni életrajzírójának Fred Oelssnernek, aki azt írja, hogy «az a probléma, melyet itt R. Luxemburg felfedni vélt, a valóságban nem létezik, hanem a marxi újratermeléselmélet félreértésén alapul: De az imperializmus előtörténetének ábrázolása olyan eleven és instruktív, hogy valóban illusztrációul szolgálhat Marx elméletének megértéséhez. Így a természeti gazdálkodás felbomlasztása a tőke által Indiában, a kapitalizmus betörésének folyamata a franciák algiri gyarmatpolitikája révén, az árugazdaság előretörése Kínában, a kapitalista fejlődés, a belső gyarmatosítás, a parasztság elleni harc után az USA-ban, valamennyi olyan nagyszabású történelmi freskó, hogy még a szigorú bíráló Oelssner is elismeri, hogy ezek a fejezetek «örökre a marxista történetírás kincsei maradnak» és szerzőjüket «a legkiemelkedőbb marxista történészek első sorába emelik».

Másképp áll a helyzet magával a theoriával. Már az Einführungban jelentkezik a két alapvető tétel, amely Luxemburgot elválasztja a marxizmustól és visszaesett az «utópikus és félmensevik» álláspontra. Az egyik állítása, hogy nem az érték, hanem a csere szabályozza az árutermelést, a másik pedig, hogy a kapitalizmus sorsa meg van pecsételve, ha olyan fejlődést is ér el, hogy «az egész földtekén mindent, amit az ember termel, csak kapitalista módra termel». Az Akkumulation-ban is a tőkefelhalmozás kérdésében nem a Tőke I. kötetének a felhalmozással foglalkozó fejtegetéseihez kapcsolódik, azaz nem a tőke termelőfolyamatában keresi a magyarázatot a felvetett problémára, hanem a II. kötet anyagából merít, azaz a tőke forgalmi folyamatát, vagyis a csereviszonyokat szem előtt tartva keresi a megoldást. Marx arra a kérdésre válaszolva, hogyan lehetséges, hogy a tőkés az értéktöbblet egy részét tőkésítse, - azaz, hogy megvilágítsa az újratermelési folyamat általános mozgástörvényeit, tudományos absztrakciót hajt végre, hipotétikusan tételezve a «tisztá kapitalizmust», amelyben csak tőkések és bér munkások vannak és elvonatkoztatva más zavaró körülményektől, mint pl. a külkereskedelem, stb. Luxemburg nem fogadja el a tudományos absztrakciót, hanem felteszi a kérdést: «Ki lehet a felvevője, fogyasztója annak a társadalmi árumennyiségnek, amelynek eladása nélkül nem lehetséges felhalmozás? Annyi mindenestre

világos, hogy ez sem a munkás, sem maga a tőkés nem lehet». A válasza pedig így hangzik: «A tőkés termelés tehát mint igazi tömegtermelés a régi országok paraszti és kézműves köreiből való vásárlókra, továbbá valamennyi többi ország fogyasztóira van utalva, míg ugyanakkor a maga részéről ezeknek a rétegeknek és országoknak a készítményei nélkül (akár természeti, akár fogyasztási eszközökről van szó) technikailag egyáltalán nem boldogulhat. Így a kapitalista termelés és annak nem-kapitalista környezete között kezdettől fogva csereviszonynak kellett kifejlődnie, melyen belül a tőke lehetőséget nyert mind arra, hogy saját értéktöbbletét további tőkésítés céljából csillogó aranyban realizálja, mind arra, hogy saját termelésének kiterjesztése végett minden szükséges áruval ellássa magát, végül pedig arra, hogy ezeknek a bizonyos nem-kapitalista termelési formáknak a felbomlasztásával egyre újabb utánpótlásra tegyen szert proletarizált munkaerőkből». Egyszóval, akkumuláció csak addig lehetséges, amíg fennáll a nem-kapitalista környezet, vagyis amíg vannak kapitalizmust megelőző társadalmi formák, amelyeket aztán fokozatosan felbomlaszt a tőke behatolása az illető területekre.

Ez persze nem tisztán közgazdasági elmélet. Hiszen ebből a gondolatmenetből egyenesen következik – és Luxemburg le is vonja ezt a következtetést, – hogy az akkumuláció törvényének ezzel az érvényesülésével automatikusan eljutunk a kapitalizmus végére. S amennyire támadás ez az elmélet a revizionisták ellen, akik tagadták a marxi összeomlás-elméletet és a kapitalizmus alkalmazkodó képességét és beláthatatlan jövőjét hirdették, – olyannyira osztályharcbénító hatása van az automatizmus-jelleg előtérbe állításának. Luxemburg ez utóbbi hatásra ráeszmélve azután azt fejtegette, hogy az akkumuláció folyamata nemcsak a nem-tőkés rendszereket tünteti el, hanem ugyanakkor «annyira kiélezi az osztályellentéteket, a nemzetközi gazdasági és politikai anarchiát, hogy ennek – sokkal a gazdasági fejlődés végső konzekvenciájának, a tőkés termelés abszolút, osztatlan világuralmának bekövetkezése előtt – elő kell idéznie a nemzetközi proletariátusnak a tőke uralma ellen irányuló felkelését». Ugyanakkor azonban, amikor így az automatizmus – fatalizmus elmélet elkerülésére az akkumulációtörvényt újabb tendenciák feltételezésével álljukasztja, – egy másik helytelen álláspontot idéz fel, a spontaneitás elméletét, amely szerint egyrészt a társadalom fejlődését – beleértve a társadalmi forradalmat is – a «történelmi fejlődéstörvények» irányítják, amelyekhez «kötvé vagyunk és ezek sohasem mondanak csődöt, még akkor sem, ha néha nem egészen pontosan a szerint a sablon szerint haladnak, amelyet mi megcsiszoltunk magunknak» – azaz a tudatosságnak nem jut szerep ebben a törvényszerű folyamatban. Másrészt pedig ennek az objektív folyamatnak tényezője a tömegek ösztönös cselekvése, akik nem az általános törvények előzetes felismerése és céltudatos alkalmazása alapján cselekszenek, hanem «az akció történelmileg nő ki az elementáris osztályharcból, s eközben egy olyan dialektikus ellentmondásban mozog, hogy itt a proletárhadsereg csak magában a harcban toborzódik, és csak harc közben ismeri fel a harc feladatait is.»

A fatalizmusnak a spontaneitással való összefonódásáról még világosabban tanuskodik a Junius-brosúra, amelynek nemcsak szubjektív érdekessége az, hogy szerzője 1915-ben börtönben írt, és onnan csempészték ki, - hanem az is, hogy ennek a külső körülménynek elméleti visszahatására Lenin e tények és szerző ismerete nélkül milyen pontosan rátapintott, amikor azt írta: «Junius brosuráján érezni lehet, hogy az, aki írta - egyedül áll, nincsenek elvtársai, akik vele egy illegális szervezethez tartoznak, akik hozzá vannak szokva ahhoz, hogy a forradalmi jelszavakat végiggondolják és a tömegeket rendszeresen ezeknek a forradalmi jelszavaknak szellemében neveljék.» Luxemburg ugyanis a következőket írja: «Hogy valóban létrejönnek-e - akármilyen formában nagy népi megmozdulások és tömegakciók, azt a gazdasági, politikai és pszichikai tényezők egész tömege, az osztályellentétek mindenkori feszültsége, a tömegek felvilágosultságának foka, harci kedvének ereje dönti el, ami mind kiszámíthatatlan, s ezeket a tényezőket semmilyen párt sem tudja mesterségesen megteremteni. Ez a különbség a történelem nagy válságai és azok között a kis parádéakciók között, amelyeket egy jól fegyverezett párt békeidőben simán véghez vihet a «felsőbb szervek» ütemes vezényszavára. A történelmi óra mindig megköveteli a népmozgalom megfelelő formáit és maga termel magának útjait, azelőtt ismeretlen harci formákat rögtönöz, felülvizsgálja és gazdagítja a nép fegyvertárát, fityethányva a pártok minden előírásaira:

De éppen úgy, ahogyan a mechanisztikus történelemfelfogást, a fatalizmust kikorrigálja a spontaneizmus, ez utóbbi sem egyértelmű nála. Mert egyfelől a «Neue Zeit» fentemlített cikkében «ultracentralizmus» vádolja Lenint - az Egy lépés előre, két lépés hátra c. művében kifejtett tételéért a proletariátus forradalmi pártjának szervezetére vonatkozólag - és azt írja, hogy «a proletárhadsereg csak magában a harcban toborzódik, és csak harc közben ismeri fel a harc feladatait is; szervezés, felvilágosítás és harc itt nem egymástól elszakított, gépiesen és időben elszakított mozzanatok, mint valami Blanquistá mozgalomnál, hanem csupán ugyanannak a folyamatnak különböző oldalai; - sőt addig megy a párt tagadásában, hogy kijelenti: «egy valóban forradalmi munkásmozgalom bollásai történelmileg hasonlíthatatlanul gyümölcsözőbbek és értékesebbek, mint a legjobb központi bizottság csálhatatlansága» - ugyanakkor a Die Internationale egyetlen számában írt tanulmányában a spontaneitás elvét cserbenhagyva szinte lemini értelemben bírálja a szociáldemokrata pártot: «A német szociáldemokrácia igen gazdagon szüretelt egy félévszázad alatt a marxizmus elméleti felismeréséből, hatalmasra növekedett e gyümölcsök nedvén. Amikor a legnagyobb történelmi próba elé került, olyan próba elé, amelyet ráadásul elméletileg a természettudós biztonsággal látott előre és minden lényeges vonásában előre le is írt, tökéletesen cserbenhagyta őt a munkásmozgalom második életeleme, az a tetterős akarat, hogy ne csak megértjük, hanem csináljuk is a történelmet». S hogy ilyen felfogásnak nemcsak a szociáldemokratapárt árulása és a II. Internacionálénak az összeomlása láttán ad hangot, hanem korábban is kísért nála e gondolat, még pedig általános elméleti formában, arról

tanuskodnak a Junius-brossura e szavai: «A szocializmus a világtörténelem első népmozgalma, amely azt a célt tűzi ki maga elé és a történelem által hivatott rá, hogy az emberek társadalmi cselekvésébe tudatos értelmet, tervszerű gondolatot és ezzel szabad akaratot vigyen be».

Hasonló a helyzet az imperializmus kérdésében. Egyik oldalról meg kell állapítani, hogy Luxemburg szerint az imperializmus nem egyéb, mint «politikai kifejezése a tőkefelhalmozás folyamatának abban a konkurrenciaharcban, amely a még teljesen el nem foglalt nem-kapitalista világkörnyezet maradványaiért folyik», tehát a tőkefelhalmozás «politikai kifejezése»; ha pedig az, akkor az imperializmus nem külön szakasza a kapitalizmus fejlődésének, hiszen amióta tőkésrendszer van, van tőkeakkumuláció is; – azonkívül Luxemburg szerint Leninnel ellentétben a harc a világ felosztásáért, nem pedig újrafelosztásáért folyik, ami – mint majd Leninnél látni fogjuk, – döntő különbség. Ugyanakkor nem csak a reakciós Oppenheimer állítja, hogy «a marxista elméletnek Hilferding mellett Luxemburg *Die Akkumulation des Kapitals* c. munkája a legjelentősebb terméke», – hanem még a marxista-leninista szigorú kritikus, Oelsner is elismeri, hogy «Hilferding mellett ő volt az egyetlen marxista teoretikus Németországban, aki megkísérelte gazdaságilag megmagyarázni az imperializmust». Hogy sem ez a kísérlete nem sikerült, sem más kérdésekben nem találta meg a helyes feleletet, az nem csoda, hiszen mindezeknek a kérdéseknek a megválaszolása – az imperializmus és a proletárforradalmak marxizmusának a megalkotójára, Leninre várt.

Oroszországban

Marx és Engels követői között az imperializmus előtti korszak legnagyobb theoretikusa Georgij Plehanov (1856-1918), aki a revizionizmus és antirevizionizmus küzdelmében a leghívebben és legkövetkezetesebben harcolt a marxizmus eszméinek tisztaságáért. Elméleti és gyakorlati működésének nemcsak az a jelentősége, hogy a marxizmus oroszországi legelső üttörői közül ő kelti a legnagyobb és legszélesebb hatást, hanem az is, hogy az ő tevékenysége jelzi a nagy fordulatot: a nemzetközi munkásmozgalom és a marxizmus filozófia súlypontja Németországból Oroszországba tevődik át.

Plehanov mint tizenkilenc éves diák csatlakozott az orosz forradalmi mozgalomhoz. Ebben az időben, a 70-es években virágzott a parasztforradalmárok, az ún. népbárátok, narodnikok mozgalma, akik a cári önkénnyel vették fel a harcot és a parasztokat nevelni, elnyomottságuk tudatára ébreszteni és az uralkodó hatalmak ellen mozgósítani akarták. A korai narodnikságnak megvoltak a társadalmi alapjai, amennyiben ez időben – egy-másfél évtizeddel a jobbágyszabadítás után – a parasztság meglehetősen homogén tömeget alkotott és eléggé elterjedtek voltak még a faluközösségek – obcsinák is,

amelyekben - mint láttuk - már az orosz forradalmi demokraták a szocializmus csíráit vélték felfedezni. Ezt az elméletet vették át a narodnikok is, akik szintén azon az állásponton voltak, hogy Oroszország közvetlenül a feudalizmusból áttérhet a kapitalista korszak elkerülésével a szocializmusba. Az osztályharc elméletét nem tették magukévá, szerintük a történelmet a hősök, «a kritikailag gondolkozó személyiségek» csinálják, akiket a tömeg, a nép vakon követ. Ez a romantikus és szubjektív idealista történelemfelfogás - amely Lenin meghatározása szerint a kistermelők érdekeit kifejező ideológia - mindaddig, míg a kistermelők túlsúlyban voltak a földreform utáni Oroszországban - bizonyos mértékig jogosult és haladó jellegű volt. Ám egyre inkább anakroniztikussá és haladásellenessé vált, ahogyan a parasztság rétegződése - a kulákság kialakulása - gyorsabb tempót vett fel - és reakciós lett az ipari kapitalizmus, a proletariátus, kifejlődésével. Az objektív helyzetnek ez az alakulása tükröződött vissza a narodnizmus mozgalmában és ideológiájának változásaiban. A narodnik illegális szervezet, a «Föld és Szabadság» kettészakadt és 1879-ben megalakult a Népszabadság és a Fekete földosztás szervezete. Előbbi az egyéni terror módszerére tért át, majd midőn ennek céltalansága a 80-as, 90-es években egyre inkább megmutatkozott, Danyielson és Mihajlovszkij teoretikusokkal az élen fokozatosan liberális vizekre evezett át és lassanként mint a kulákság érdekeinek visszatükrözője gátolta a szegényparasztság és a munkásság osztályharcának kibontakozását. A Fekete Földosztás hívei, akiknek vezetői Plehanov és Axelrod lettek, viszont egyre távolabb kerültek a narodnizmustól, aminek oka nemcsak az volt, hogy a narodnik elmélet egyre kevésbé elégítette ki őket és szorgalmasan tanulmányozva Marxot, Engelst és a nyugati szocialista irodalmat, ezek elméletét tették magukévá, hanem az oroszországi fellendülő kapitalizmus új jelenségei is hozzájárultak ahhoz, hogy a parasztságot vezető intelligencia mint a történelem hordozója álláspontot feladják és a munkásságot ismerjék el, mint a társadalom fejlődésének motorját. Nem kis mértékben járultak Plehanov marxistává válásához a külföldön, az előrehaladott nyugati munkásmozgalomban szerzett tapasztalatai sem és így történt, hogy Plehanov «A munka felszabadítása» néven Genfben, ott élő orosz munkásokból és értelmiségiekből csoportot szervezett, mely már teljesen marxista alapokra helyezkedett és megindítója lett a szociáldemokrata mozgalomnak magában Oroszországban is. A csoport oroszra fordította és kinyomatta Marx és Engels több munkáját, melyeket aztán titokban Oroszországba csempészték.

Plehanov ez időből származó írásai is, így a «Szocializmus és politikai harc» (1883) és «Nézeteltéréseink» (1885) a marxizmus elterjesztését és elterjedést gátló szellemiséggel, a narodnizmussal való elméleti leszámolást szolgálják. Mind ez írások, mind pedig a csoport politikai tevékenysége azonban csak előhírnökei az orosz szociáldemokrata mozgalomnak, «Az 1884-től 1894-ig terjedő tíz évben - írja az SzKP Párttörténete - a szociáldemokrácia csupán egyes kicsiny csoportok és körök formájában létezett, amelyek nem voltak, vagy csak igen kevésbé voltak összeköttetésben a munkások tömegmozgalmá-

val.» «A «munka felszabadítása» csoportja – mondta Lenin – csak elméletileg alapította meg a szociáldemokráciát és tette meg az első lépést a munkásmozgalom felé». Ez azonban nem kisebbíti e kezdeti lépések jelentőségét. Plehanov az orosz szociáldemokrácia képviselőjében a II. Internationale első kongresszusán már kimondja, hogy «az orosz forradalom mint a munkásosztály forradalma fog győzni, vagy egyáltalán nem fog győzni,» ami nemcsak nyílt hadüzenet a narodnikoknak, hanem egyben felsorakozása, ha egyelőre még csak elvben is, a nemzetközi munkásmozgalom mellé. A munka felszabadítása csoportnak azonban nemcsak az volt a szerepe, hogy szervezeti keretet adjon a külföldi orosz forradalmároknak, mint Plehanov mellett Axelrod, Vera Szasszulics, és mások elméleti és gyakorlati tevékenységének, – hanem hozzásegítette az időközben Lenin vezetésével megalakult pétervári «Harci Szövetségből» és más – moszkvai, kievi stb. – hasonló szervezetekből 1898-ban Minszkben létrejött Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspártot, hogy a marxista körök és szervezetek összefogására, szervező és propagandamunkára létrejöjjön egy központi sajtóorgánium, az «Iszkra,» melynek első száma 1900. decemberében «A munka felszabadítása» csoport és az odaérkezett Lenin közötti megállapodás alapján Plehanov, Lenin és mások szerkesztésében meg is jelent.

Ez az idő volt Plehanov munkásmozgalmi és elméleti tevékenységének a virágkora. Bár Lenin és Plehanov között nem teljes a harmonia, de Lenin ez időben még így ír róla: «soha, soha életemben senki iránt nem viseltem ilyen őszinte tisztelettel és megbecsüléssel, vénérationnal». . . – és politikailag szorosan együttműködnek. Ez időből valók Plehanov legnevezetesebb filozófiai művei is, így «A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez» (1894), «Adalékok a materializmus történetéhez» (1896), «A materialista történelemfelfogásról» (1897), «A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez», (1898), – melyek mind következetes marxista szellemet árasztanak magukból. De hasonló szellemről tanuskodnak későbbi írásai is, így az 1908-ból való «A marxizmus alapp problémái», valamint a háború kitörése előtti évekből származó nagyobb tanulmányai, mint «Ugrások a természetben és történelemben», «Dialektika és logika», «A francia dráma és a francia festészet a 18. században», stb.

Korántsem ilyen egyenes-vonalú politikai pályája. Az 1905-es pártkongresszuson szembekerült a két irányzat, a Lenin-vezette bolsevista és a Martov-Axelrod híveiből toborzódó mensevista szárnya a pártnak. Plehanov először Lenninnel tart, majd Martovhoz és Axelrodhoz csatlakozik. Az 1905-ös forradalomban a két irányzat összefogott, de a forradalom bukása után ismét szembekerülnek egymással. Plehanov ezuttal is ingadozik: eleinte küzd a forradalom után a defetista hangulat ellen, hamarosan azonban ő is hangoztatja, hogy «kár volt a forradalmat megcsinálni» – és egyre jobb felé csuszlik, ugyanígyra, hogy az 1914-es háború kitörésekor Bernsteinnel, Kautskyval, egy platformra kerül: valamennyien sovíniszta álláspontra helyezkedtek, – a különbség csak az, hogy a németek a cári zsarnokság ellen kívánnak harcolni, Plehanov viszont a forra-

dalmár francia nemzettel való bajtársiassággal igyekezett magyarázni orosz hazafiasságát.

Elméleti munkássága, bár a tüzetes vizsgálat ki tudja tapogatni itt-ott mensevik álláspontjának nyomait, nem mutat fel ilyen nagyarányú ingadozásokat. De sem ezek a mozzanatok, sem politikai fejlődése nem kisebbítik filozófiai műveinek értékét, amelyeket Lenin sem szünt meg nagyra becsülni és például első nagyobbarányu munkájáról, (A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez) úgy nyilatkozott, hogy «ezen a könyvön nevelkedett az orosz marxisták egész nemzedéke». E könyvnek külön nevezetessége volt, hogy N. Belov álnéven Pétervárott jelent meg, tehát nem kellett külföldről becsempészní, s így szabadon terjedt a hazai értelmiségiek és szocialista munkások között. Ezzel függ össze viszont az, hogy cenzura okokból Plehanov «materialista» történetfelfogás helyett a leplező, de viszont félreérthető «monista» kifejezést használja. Plehanov e művében a marx materializmus taglalására és igazának bizonyítására helyezi a fősúlyt. E célból gondosan kidolgozza ennek a materializmusnak történelmi előzményeit, hogy azután rámutasson ezeknek a korlátaira és arra, mint oldódnak fel e hibák Marx magasabbrendű - dialektikus - materializmusában. A XVIII. sz. francia materialistáinál megállapítja, hogy ezek felvetették már az alapvető kérdést, hogy i. e. «az emberiség eszméit, történelmi fejlődésük során a társadalmi környezet fejlődése, a társadalmi viszonyok története határozza meg» - de «nemcsak megoldásához, hanem még helyes kitűzéséhez sem értettek». A restauráció korának francia történetiről is csak tapogatóznak; ők is észrevették már bizonyos törvényszerűséget az emberiség szellemi fejlődésében, és eljutnak odáig, hogy ezt a fejlődést «a társadalmi szükségletekre» vezessék vissza. A feleletük azonban hibás körbe juttatja őket: a társadalmi szükségleteket azonosítják a társadalmat alkotó emberek szükségleteivel: az egyes ember szükségleteit pedig az ember természete határozza meg. Eszerint «arra is az emberi természetben kell magyarázatot keresni, hogy a szellemi fejlődés ilyen és nem más utat követ».

E történetiróknak az emberi természet változhatatlanságára vonatkozó tételéből indul ki azán Plehanov az utópikus szocialisták kísérletének vizsgálatában. Ha ugyanis a tétel igaz, akkor «nem nehéz kieszelni egy olyan társadalmi rendet, amely minden tekintetben megfelel az emberi természet követelményeinek s éppen ezért eszményi társadalmi rend». Plehanov feladata tehát abban áll, hogy a kiindulási tétel tarthatatlanságát felmutassa és ez alapján véve nem is túlságosan nehéz, amennyiben rávilágíthat, hogy a Saint-Simon és tanítványai «társadalmi fizikájának» labilitása és későbbi sorsa az, amely a spenceri- comtei biologizmusához vezetett. S bár az kétségtelen, hogy ha a «társadalmi fizika» az egyedek fizioiogiájából indul ki, az eddig materialista alap, míhelyt azonban arra a kérdésre kell felelnie - és társadalomról lévén szó, ez a döntő - hogyan megy végbe az a folyamat, hogy az egyik nemzedék hatással van a következőre, átadja annak azokat az ismereteket, amelyeket

az előző nemzedékektől örökölt s ugyanígy saját szerzett ismereteit, ezt a folyamatot semmiféle örökléstannal megmagyarázni nem lehet. Nem marad tehát más hátra számára, mint hogy az emberi nem fejlődését az ismeretek fejlődésének s általában a «felvilágosultságnak» tulajdonítsa. S ezzel a materializmusból idealizmus lett, amivel az utópista szocialisták visszaestek a XVIII. század mechanisztikus materialisták idealista álláspontjára: «a világot a vélemények kormányozzák». Ez a történet szemlélet aztán odajuttatja képviselőit, aminek a tagadására vállalkoztak: nem ismerhetnek el objektív törvényszerűséget, a történelem a szubjektum és a véletlen játékszere lett. A német idealista filozófia is kénytelen volt a szükségből erényt csinálni. A szubjektivitást objektívizálja, az egyes embert általánosítja és gondolkodását abszolutizálja. S bármily találó magyarázatot ad Hegel részletjelenségekre, bármily termékenynek bizonyul is dialektikus módszere, azzal, hogy általában és végeredményben idealista, a történelem «mintegy alkalmazott logikának bizonyul: valamely történelmi kort megmagyarázni annyit jelent, mint kimutatni, hogy az abszolút eszme logikai fejlődése során melyik fejlődési foknak felel meg». Itt is jelentkezik a hibás kör, mert hiszen mi voltaképp ez az «abszolút eszme»? - teszi fel a kérdést Plehanov. S a válasz nem lehet más, mint hogy: «saját logikai folyamatunk megismerésének». Azzal pedig, hogy az abszolút eszme formájában megismerésüket saját gondolkodási folyamatukat s ebben az eszmében keresték valamennyi jelenség nyitját, - az idealisták zsákutcába jutottak, amelyből csak az eszme elvetésével lehet kikerülni. Ez pedig nem más, mint «bucsut mondani az idealizmusnak».

Igy jut el - logikai és történelmi taglalás egysége segítségével - Plehanov pozitív mondanivalójához, a marxizmushoz, ahhoz a «modern materializmus»-hoz, amely «az idealista filozófia valamennyi vívmányával gazdagodva támadt fel. E vívmányok közt legfontosabb a dialektikus módszer volt, amely a jelenségeket fejlődésükben, keletkezésükben és pusztulásukban vizsgálta». Felesleges lenne most Plehanov munkája nyomán megismételni mindazt, amit Marx és Engels kifejtettek. Így csak arra szorítkozunk, hogy Plehanov értékelését, valamint azokat a kiegészítéseket, esetleg nüanszbeli eltéréseket ismertessük, amelyek Plehanov sajátjának tekinthetők. «Marx nagy tudományos érdeme - írja Plehanov - abban rejlik, hogy homlokegyenest ellenkező oldalról közeledett a kérdéshez a francia történetirókkal, az utópikus szocialistákkal és Hegellel ellentétben, akik «közvetlenül vagy közvetve, valamennyien az emberi természetre hivatkoztak» - hogy magát az emberi természetet a történelmi fejlődés örökösén változó eredményének tekintette, amely fejlődésnek okát az emberen kívül kell keresni. Az embernek ahhoz, hogy élhessen, fenn kell tartania szervezetét, még pedig olyan formán, hogy a számára szükséges anyagokat az őt környező külső természetből meríti. Ez feltételezi az ember bizonyos hatását erre a külső természetre.» De, - idézi Marxot - «az ember azáltal, hogy hat a külső természetre, saját természetét is megváltoztatja». Joggal állapítja meg aztán, hogy e néhány szó tartalmazza Marx egész történetelméletét, sőt ha e néhány szó mélyebb

elemzésébe bele lehetne menni, arra az eredményre jutnánk, hogy a marxizmusnak és a dialektikának minden fontosabb mozzanata megtalálható benne és kifejtésükre lehetőséget nyújt. Plehanov azonban nem ezeknek feltárásával időzik, hanem a társadalmi ember fejlődéstörténetét nyújtja és talán egy fokkal nagyobb nyomatékot ad a földrajzi környezet szerepének, mint az Marxnál megtalálható, hogy aztán később odáig menjen, hogy kijelentse: «a társadalmi szervezet felépítését végső fokon a földrajzi környezet sajátosságai határozzák meg». De hogy ez nem egészen visszacsúszás Montesquieu elméletéhez, mutatja a fenti tételének a gyöngítése, sőt félig-meddig visszavonása is azért, hogy megállapítsa: «A földrajzi környezet a társadalmi környezeten keresztül hat az emberre», - más oldalról pedig «a társadalmi ember tulajdonságait mindenkor a termelőerők fejlettségének foka határozza meg, mert ezeknek az erőknek fejlődésfokától függ a társadalmi szervezet egész felépítése». S ha szemelőtt tartjuk Plehanov további gondolatmenetét, amellyel visszacsúszkodik a hiteles marxizmus vágányára, hogy t. i. «a társadalmi környezet fejlődése saját törvényeinek van alávetve», - akkor kitűnik, hogy Plehanovnál is a természet a társadalom színtere, egymással kölcsönhatásban állók, de a társadalmi fejlődés fordulatainak nem kiváltója.

Értékelés és hűség a marxizmus elmélet iránt mutatkozik aztán azokban a fejtegetésekben, amelyekben kimutatja, hogy miért nem lehetett Marx előtt a társadalomtudomány exakt tudomány. «Amíg a tudósok az emberi természetre hivatkoztak - írja - mint legfelsőbb fórumra, addig szükségszerűen nézetekkel, tudatos tevékenységükkel kellett magyarázniuk az emberek társadalmi viszonyait; de a tudatos tevékenység az ember olyan tevékenysége, amelynek szükségszerűen szabad tevékenységnek kell feltűnnie előtte. A szabad tevékenység viszont kizárja a szükségszerűséget, vagyis a törvényszerűség fogalmát, márpedig a törvényszerűség a jelenségek minden tudományos magyarázatának elengedhetetlen alapja. A szabadság elképzelése elhomályosította a szükségszerűség fogalmát s ezzel akadályozta a tudomány fejlődését». A szükségszerűség és szabadság logikai és egyben történelmileg alakuló viszonyai adják a kulcsot a kérdés tudományos megoldásához. Az embereknek a természetre gyakorolt termelő behatása ugyanis az ember függőségének új nemét, rabszolgaságának új fajtáját hozza létre: a gazdasági szükségszerűséget. A termelőerők fejlődésével mind bonyolultabbá válnak azok a kölcsönös viszonyok, amelyekbe az emberek a társadalmi termelési folyamatban egymással lépnek; ennek a folyamatnak menete teljesen kicsúszik ellenőrzésük alól: «a termelő saját termelésének rabszolgaságába kerül».

De ugyanugy, ahogyan az embernek először maga az őt környező természet tette lehetővé termelőerőinek fejlesztését, következőképpen azt is, hogy fokról-fokra kiszabaduljon annak hatalmából - a termelési viszonyok, a társadalmi viszonyok is, fejlődésük saját logikájánál fogva rávezetik az embert a gazdasági szükségszerűség által való leigázottságuk okainak felismerésére.

Ezzel lehetővé válik a tudat újabb és végleges diadala, a szükségyszerűség, az ész újabb és végleges diadala a vak törvények felett. De amilyen találóan jellemzi e folyamatot Marx szellemében, mondván, hogy a termelő („a társadalmi ember”), miután felismerte, hogy saját termelése által való leigázottságának oka a termelési anarchiában rejlik, megszervezi s ezzel saját akaratának veti alá a termelést; s akkor véget ér a szükségyszerűség uralma és uralomra jut a szabadság, amely maga is szükségszerűnek bizonyul, – éppoly kevésbé lehet elfogadni az ehhez fűzött lábjegyzetes kommentárját, amelyben Marx tanálnak Darwin tanításához való viszonyát próbálja magyarázni. Azt írja, hogy Darwinnak sikerült megoldania azt a kérdést, hogy hogyan jönnek létre a növény- és állatfajok a létért folyó harcban. Marxnak sikerült megoldania azt a kérdést, hogyan jönnek létre a társadalmi szervezetek különféle formái annak a harcnak a során, amelyet az emberek létükért folytatnak. Plehanov szerint így Marx kutatásai éppen ott kezdődnek el, ahol Darwin kutatásai végződnek. Az állatok és a növények a fizikai környezet hatása alatt állanak. A társadalmi emberre a fizikai környezet azoknak a társadalmi viszonyoknak révén hat, amelyek a termelőerők talaján keletkeznek s amelyek eredetileg a fizikai környezet sajátosságai szerint fejlődnek többé vagy kevésbé gyorsan. Darwin a fajok eredetét nem az állati szervezettel állítólag veleszületett fejlődési tendenciákkal magyarázza, mint még Lamarck is tette, hanem a szervezetnek a tőle független külső viszonyokhoz való alkalmazkodásával: nem a szervezet természetével, hanem a külső természet befolyásával. Marx az emberiség történelmi fejlődését nem az emberi természettel magyarázza, hanem azoknak az emberek között létesült társadalmi viszonyoknak a sajátosságaival, amelyek a társadalmi embereknek a külső természetre gyakorolt behatása során keletkeznek. „A kutatás szelleme – vonja le a konklúziót a párhuzamból Plehanov – határozottan egyenlő mindkét gondolkodónál. Ezért mondhatjuk azt, hogy a marxizmus a társadalomtudományra alkalmazott darwinizmus”.

Ez analógiával kapcsolatos ellenvetések közül, abban az egyben, amelyet maga Plehanov is felhoz – hogy időrendben ez nem így van, – igaza van Plehanovnak, hogy „ez nem fontos”, – igaza lenne még abban is, hogy minden hasonlat sántít, és ez sem kivétel, – de valószínűleg nem erről és nem is „egy szerencsétlen formulázásról” van szó, ahogyan mindezt egyik mai kritikusa – W.A. Fomina – értékeli –, hanem a marxizmus propagálásáról azokban a széles körökben, amelyek az akkoriban divatos és haladó darwinizmust elfogadták, de nem ismerték vagy idegenkedve álltak szemben a marxizmussal. Hogy mennyire nincs igaza Plehanovnak e párhuzammal, azt itt külön részletezni azt hisszük felesleges, Marx ismerői, de a fentebbiekben Marxról irtak figyelmes olvasói is tisztában vannak vele, hogy semmiféle hasonlatossággal nem sikerülhet a történelmi materializmusból történelmi naturalizmust csinálni. Viszont éppen ezért kell erre felhívni a figyelmet, mert ilyen törekvések – mint hamarosan látni fogjuk – bőségesen akadnak.

Ami a termelőerők és termelési viszonyok meghatározó szerepét illeti, abban Plehanov teljesen egyetért Marx-szal. De már bizonyos eltolódás van Plehanovnál a társadalom gazdasági élete mint alap és az ezen felépülő többi társadalmi jelenség közötti viszonyban. Az, hogy az állam és politikai élet, a jog, az erkölcs, a vallás, stb. a felépítmény egyes területei is az alap által meghatározottak, világosan kitűnik Plehanov erre vonatkozó részletes taglalásaiból. Plehanov azonban felhívja a figyelmet a felépítmény területén mutatkozó még egy jelenségkomplexumra, amely az előtte járó marxista irodalomban még ilyen határozott formában nem jelentkezett és ez a társadalom pszichológiája. „Amint egyszer adva van a társadalom szerkezete – írja – ennek jellege könnyen érzékelhetően visszatükröződik az emberek egész pszichológiájában, szokásaik, erkölcsaik, érzéseik, nézeteik, törekvéseik és eszményeik összességében”. De amit egyfelől Marx felfogásához hiven kijelent, hogy „a társadalom pszichológiája gazdasági élete szempontjából nézve mindig célszerű, mindig összhangban áll a gazdasági étellel, mindig a gazdasági élet határozza azt meg” – ugyanakkor olyat állít, amivel úgy véli, hogy a dualizmust kiküszöböli, holott éppen ezzel kerül ennek konstitálásához. Azt írja ugyanis, hogy „a társadalom gazdasági élete és pszichológiája két oldalát képezi egy és ugyanazon jelenségnek, az emberi „élet termelésének”, az emberek létharcának. . . A létért folytatott harc hozza létre gazdasági életüket; ugyanezen a talajon alakul ki pszichológiájuk is. Maga a gazdasági élet származtatott valami, akár a pszichológia”. Nem valószínű, hogy itt is „ügyetlen fogalmazásról” lenne szó, inkább ismét visszacsuszás a biológiai alapra, amelyen közvetlenül épül a gazdasági élet és a pszichológiai élet, – a kettő között a fentiek szerint – ellentétben korábbi megállapításaival – mellé – és nem fölérendeltségi viszony van, a gazdasági és a pszichológiai élet ugyyszólván egyugyanazon szubsztanciának – a létért való küzdelemnek – két attribútuma.

Ezt az elvet nem viszi következetesen keresztül, viszont általa olyan jelenségre bukkan, amely – újból csak átmenetileg – eltéríti a marxista felfogástól, hogy aztán egy merész fordulattal visszakanyarodjék hozzá. Arról van szó, hogy a gazdasági élet és társadalmi pszichológia, más kifejezéssel „egyfelől a környezet, másfelől a szellemi és erkölcsi viszonyok” között kölcsönhatás van, – hogyan magyarázható azonban akkor az, hogy egyik ország szellemi és erkölcsi viszonyai hatnak másik ország szellemi és erkölcsi viszonyaira, – akkor pedig ez utóbbi – idegen hatásoknak kitett – viszonyok már nem felelhetnek meg a saját környezeti viszonyainak. Plehanov megoldása az, hogy ez a szellemi hatás csak az alapon lehetséges, ha a ható szellemiséget meghatározó környezet és ama környezet között, amelynek szellemiségére hatott, valamiféle hasonlóság van. S e tekintetben három fokozatot állít fel: 1. egyáltalán nincs befolyás abban az esetben, amikor ez a hasonlóság egyenlő a nullával, 2. ez a befolyás egyoldalú, amikor egyik nép elmaradottsága folytán sem forma, sem pedig tartalom tekintetében semmit sem adhat a másik népnek. 3. Ez a befolyás kölcsönös, amikor a társadalmi lét, s ennek folytán a kulturális fejlődés hasonlósága

következtében az irodalmi csereviszonyban álló két nép mindegyike átvehet valamit a másiktól.

Ebből a tételezésből következnek, hogy a befolyás mindig haladó jellegű, de hogy ez a következmény és maga a tételezés is milyen labilis, mutatják azok a példák, amelyeket Plehanov illusztrációul bemutat. Az elsőre példa: az afrikai négek a legkisebb mértékben sem voltak kitéve az európai irodalom befolyásának, a másodikra: a francia irodalom hatott az oroszra, de fordítva nem, a harmadikra: a francia és angol irodalom kölcsönhatása. A Marxhoz való visszakanyarodás viszont abban áll, hogy hangoztatja: «a pszichológia alkalmazkodás a társadalom gazdasági életéhez» és hogy «az egymásra befolyással levő társadalmi szervezetek sajátosságai végső fokon... ezeknek a szervezeteknek a gazdasági szerkezetével magyarázhatók, amit termelőerőik állapota határoz meg». Hasonló gondolatmenettel taglalja a lángelme jelenségét is, mondván, hogy a társadalmi eszmék terén a lángelme abban az értelemben előzi meg kortársait, hogy náluk korábban fogja fel az új, születőben levő társadalmi jelenségek értelmét. Még a természeti törvények, amelyek érvényesülése nem függ a társadalmi viszonyoktól, sem tárnak fel a társadalmi viszonyoktól függetlenül. A társadalmi környezet szerepe minden nagy felfedezés történetében hármas módon mutatkozik meg: 1. annak a tudáskészletnek az előkészítésében, amely nélkül egyetlen lángelme sem tehet egyetlen lépést sem, 2. abban, hogy mire irányul a lángelme figyelme, 3. abban, hogy milyen mértékben teszi lehetővé egyes személyek zseniális képességeinek kibontakozását. Az első kettő szorosan összefügg, hiszen a megfelelő tudáskészletet éppen azért halmozták fel, mert a társadalmi szükségletek rávitték az embereket felhalmozására és megfelelő irányba terelték figyelmüket, - viszont a lángelme egész egyéniségét nem lehet a környezet befolyásával kimerítően megmagyarázni, mert mindig marad valami minimum, ami az illető személyiségében - végtelen számú külső-belső hatások eredőjeként - gyökerezik.

Míg «A monista történelemfelfogás fejlődésének kérdéséhez» c. mű a materializmus és idealizmus közti küzdelemre, tehát a filozófia alapkérdésére fekteti a fősúlyt, addig Plehanov másik jelentős «Adalékok a materializmus történetéhez» c. bölcséleti munkájának tárgya elsősorban a metafizika és dialektikus módszer problémájának taglalása. E mű három fejezetből áll, melyek Holbach-ról, Helvetiusról és Marxról szólnak, - és eredetileg német nyelven látott napvilágot. Célja annak megmutatása, hogy hogyan és miért lett Marx materialista történelemfelfogása «a 19. század teoretikus gondolkodásának egyik legnagyobb vívmánya». Ez a feladat a történeti előzmények teljes feltárásával lenne megoldható, Plehanov azonban megelégszik azzal, hogy a 18. sz. francia materializmussal egy-egy monográfiában hasonlítsa össze a marx materializmussal. Ami azonban magának a materializmusnak a lényegét és jellemző vonásait illeti, nem megy túl, sem részletezésben, sem elmélyítésben Engels meghatározásán, a természetnek a szellemmel szemben való elsődlegességének elismerésén, -

és a 18. sz. materializmusának fogvatékosságát nem az anyag fogalmának helytelen vagy hiányos értelmezésében, hanem a dialektikus módszer helyett a metafizikai módszer alkalmazásában látja.

A Marx előtti minden materializmusból elsősorban is hiányzik a fejlődés eszméje. Elismeri ugyan, hogy Diderotnál időnkint „zesztális megsejtések” bukkannak, amelyek napjaink legnagyobb evolucionistáinak is becsületére válnának, – ezek a megsejtések azonban semmiféle összefüggésben sincsenek tanuk lényegével és akár a természetről, akár az erkölcsről, akár a történelemtől van szó, a 18. sz. filozófusai mindenütt azt árulják el, „hogy egyaránt hiájával vannak az igazi dialektikus módszernek, egyaránt metafizikus szempontok tartják őket hatalmukban”. Ezzel függ aztán össze, hogy „a történelmi értelmezés teljes hiánya Holbachnál lépten-nyomon megmutatkozik”. Ebből a történelmietlenségből következik, hogy Plehanov jogosan idézi, mint Holbach egész történelemfilozófiájának foglatatát, a *Système de la Nature* egy passzusát: „Az emberiség tévedésből tette magát boldogtalanná”, ami kifejtve annyit jelent, hogy a történelemben nem lát mást, mint az emberek tudatos (többé-kevésbé bölcs, gyakran pedig igen oktalan) tevékenységét, – ez pedig nemcsak a holbachi materializmus feladása, hanem egyben a történelemtudományról való teljes lemondás. Ha ugyanis – állapítja meg Plehanov – a történelemben nem látunk mást, mint tudatos emberi tevékenységet, akkor a „nagy emberek” elkerülhetetlenül úgy tűnnek fel, mint a történelmi haladás okai. A másik következmény pedig az, hogy amennyiben az emberi nem tévedésből lett boldogtalanná, akkor a feladat abból áll, hogy e tévedéstől megszabadítsuk az embereket. Így jutott el Holbach oda, hogy egész életét az „előítéletek” elleni harcnak, tehát a társadalom felületi jelenségeinek, mint valami erkölcs hatástalanításának, nem pedig az alapvető okok megváltoztatásának szentelte. S ez a felfogása viszi bele – metafizikai módszerrel – megoldhatatlan antinómiákba, mint pl. annak a két egymásnak ellentmondó tételnek a taglalásába, hogy az ember a társadalmi környezet terméke, másrészt pedig a társadalmi környezet a közvélemény, vagyis az ember hozza létre. Hogy ezekből az antinómiákból kijusson az ember, Plehanov szerint kétfős feltétele van: az egyik: a metafizikus elgondolás feladása, illetve a fejlődés elismerése, – a másik: a természettudományos elgondolás túlhaladása, a társadalomtudomány talajára való helyezkedés, azaz annak a megértése, hogy „a társadalmi környezetnek megvannak a maga fejlődési törvényei, amelyek semmiképpen sem függenek az „érző, értelmes és eszes lény”-nek tekintett embertől, ezzel szemben döntően befolyásolják az ember érzelmeit, gondolatait és megfontolásait”.

E feltételeket nem teljesíti Helvetius sem, mert metafizikus marad, még akkor is, ha ösztöne egészen más, teljesen ellenkező nézőpont, a dialektikus nézőpont felé hajlítja. Ez azonban nem jelenti azt, mintha Helvetius egy lépést sem tett volna előre Holbach-hoz képest. Nála a kiindulópont az érdek, a szükséglet, amely pontos mértéke az emberi szellem erőfeszítéseinek. A szükséglet

az, ami megtanítja az embert a földművelésre, a szükséglet hozza létre a jogot, a tudományokat és művészeteket. Ez utóbbiak pedig már társadalmat tételeznek fel és a társadalom érdekeivel együtt változnak. Ha tehát népeknek azonos törvényeik, azonos hajlamaik, azonos szellemük van, ugye az azonos érdekek hatására vezethető vissza. Az érdekek alakulása az, ami az emberi szellem fejlődés-menetét meghatározza. Plehanovnak igaza van, amikor ezekben a gondolatokban közelítést lát a materialista történelemfelfogás felé, - csak éppen az látszik belőle, hogy Helvetius - a polgár - szeme előtt homogén társadalom, valamely ország népének azonos érdeke lebeg. Ez az; ami akadályozza őt abban, hogy a fejlődés igazi motorját felfedezze. Csak annyit lát, hogy az érdek ezerféle változásnak van alávetve és így antagonizmus keletkezik az érdek és az általa megszabott szellemiség között. Ez egyrészt azzal jár, hogy ugyanazok a törvények, szokások, cselekedetek egy és ugyanazon népnek felváltva hol hasznosak, hol pedig károsak, másrészt pedig a velük való szembenállásban is változások következnek be. Amíg az érdekekkel a szokások, törvények, stb. harmonizálnak, addig az emberek elfogadják és hasznosaknak, értékeseknek, erényeknek tekintik, amikor azonban a bevezetésük okai megszűnnek, és az érdekeknek nem adekvát szellemi kifejezői lesznek, akkor ezek a szokások és törvények gyűlöletesekké válnak és megszüntetésükért a haladó emberek sikra szállnak. A Holbach-féle magyarázat: a művelődés előrehaladása, Helvetius szemében maga is mindinkább magyarázatra szorul és az emberi szellem útjának tanulmányozása során felmerül benne az a gyanu, hogy «a tudományok és művészetek tökéletesedése talán kevésbé a lángész műve, mint inkább az idő és a szükségesség». Azzal azonban, hogy Helvetius szerint a törvények és szokások alapjául mindig «valami valóságos vagy legalább is vélt hasznosság» szolgál - ő is eljut a Holbachnál észlelt hibás körhöz, amely szerint a vélemény az érdektől, az érdek pedig a véleménytől függ. «A »vélt érdek« - vonja le Plehanov mindebből a végkövetkeztetést - az a szírt, amelyen Helvetiusnak az a valóban nagyszabású törekvése, hogy az emberi fejlődést materialista alapon magyarázza meg, hajótörést szenved. Ez a probléma, a történelemben éppugy, mint az erkölcsstanban, metafizikus szempontok alapján megoldhatatlannak bizonyul».

A megoldást tehát a materialista-dialektikus módszer, azaz Marx hozza. Plehanov a dialektika két jellemző vonását emeli ki, - és ezt talán azért fontos itt megemlíteni, mert a marxista filozófia történetének legújabb szakaszában éppen a dialektika fővonásainak kérdése játszik majd nagy szerepet. Tehát: 1. Minden véges dolog lényege az, hogy megszünteti önmagát és saját ellentétébe csap át. Ez az átmenet minden jelenség sajátos természetének segítségével megy végbe: minden jelenség magában hordozza azokat az erőket, amelyek utóbb saját ellentétét létrehozják. 2. Valamely adott tartalom fokozatos mennyiségi változásai végülis minőségi különbségekbe csapnak át. Ennek az átcsapásnak mozzanatai az ugrás, a fokozatosság megszakadásának mozzana-

tal. «Nagy tévedés azt hinni, hogy a természetben vagy a történelemben nincsenek ugrások».

Plehanov a továbbiakban - programjának megfelelően, hogy t.i. Marx materialista történetfelfogását fejtí ki és magyarázza - a dialektikus módszernek csak a társadalmi jelenségekre való alkalmazásáról beszél és e módszernek, mely «teljes forradalomhoz vezetett», tulajdonítja az emberi történelemnek mint törvényszerű folyamatnak felfogását. Így ezt a tudományt Marxnak köszönhetjük, aki végre megoldja a Holbachnál és Helvetiusnál, de mindenki más Marx előtti történelem bölcselőnél is található antinómiát, és pedig a következőképpen: 1. A világot a közvélemény kormányozza; ez határozza meg a társadalom tagjainak kölcsönös viszonyait; ez teremti meg a társadalmi környezetet; 2. az ember a társadalmi környezet terméke, véleményeit ennek a környezetnek sajátosságai szabják meg. Azaz, ami eddig egymást kizáró ellentétnek látszott, az lényegében a valóság törvényszerűsége és ennek felfedezése és elemzése a - marxi - tudomány feladata. De ugyanez a törvényszerűség érvényesül az elméletek fejlődésében is. «A marxi történetfelfogás - írja - amelyet a tudatlank szüklátóköriinek és egyoldalunak tartanak, valójában nem más, mint a történeli eszmék hosszú fejlődésének szüükszerű terméke. Tartalmazza valamennyit, amennyiben valóban értékesek, és sokkal szilárdabb alapot ad alájuk, mint amilyennel virágzásuk idején valaha is rendelkeztek. Ezért, . . . ez a felfogás a legfejlettebb, a leggazdagabb és a legkonkrétabb».

Ez állítás bizonyítása széleskörű tudománytörténeli anyaggal adja Plehanov könyvének további tartalmát, melynek részletezésébe annál kevésbé kell belemennünk, minthogy ezzel az anyaggal találkozunk Plehanov előbbi munkájában, a Monista történelemfelfogás-ban. A különbség talán csak az, hogy - mint már rámutattunk - itt a dialektikán és nem a materializmuson van a hangsúly, és az, hogy a földrajzi környezet meghatározó szerepe egy árnyalattal jobban háttérbe szorul, vagyis a marxi elmélethez való simulás mgjobb foku, amikor azt mondja: «a természeti környezet nem az emberi természetre, hanem a termelőerők fejlődésére gyakorolt hatásával válik fontos tényezővé az emberiség történeli fejlődése során». S végül gazdagabb e könyv az előbbinél annyiban, hogy vitába száll mostmár Marx revizionista (Jaurés) és polgári (Paul Barth) kritikusaival.

Ez a magatartás, illetve feladatvállalás jellemzi Plehanov harmadik nevezetes filozófiai művét, «A marxizmus tudományos alapproblémái» is. Ebben a könyvében azonban nemcsak azokat a kísérleteket bírálja, amelyek Marxot «javítani», «kiegészíteni», «teljessé tenni» akarják, mint pl. Bernstein, Conrad Schmidet, Stammlert, általában az ujkantianusokat, nemcsak tiltakozik ama törekvés ellen, hogy a marxizmus történelmi és közgazdasági oldalát elszakítsák filozófiai alapjaitól, mint azt Bogdanov, Lunacsarszkij, Bazarov teszik, - hanem sok vonatkozásban rámutat arra is, hogy polgárok, történészek, szociológusok, tudományos kutatásaik során többnyire egészen tudattalanul mint kényszerülnek

tanulmányaik tárgyává tett jelenségek materialista magyarázatára és mint használnak ösztönösen dialektikus módszert, - amivel öntudatlanul, sőt sokszor akaratuk, meggyőződésük ellenére a történelmi materializmus igazát támasztják alá. De mint ahogy Plehanov előbbi munkáiban Darwinnal hozza a marxizmust indokolatlanul szoros kapcsolatba, itt Feuerbachnak tulajdonít a kelleténél nagyobb jelentőséget és főleg azt hangsúlyozza ki, ami Feuerbach és Marx között rokon, holott a marxi elmélet súlypontja éppen azokra a mozzanatokra esik, amelyekkel különbözik Feuerbachtól, túlhaladja ennek antropológiai materializmusát. S bizonyos mértékig önmagával is ellenkezésbe jut, amikor egyfelől azt állítja, hogy 'a materialista történelemfelfogásnak mindenekfelett módszertani jelentősége van', - másfelől pedig azzal a kategorikus kijelentéssel kezdi művét, hogy 'a marxizmus teljes világnézet' és a materialista világszemléletnek 'a fejlődés legmagasabb fokán álló formája'. Ezek az árnyoldalak azonban jelentéktelenek ahhoz a tartalmi gazdagsághoz képest, amellyel Marx elméletét konkretizálja és ahhoz a funkcióhoz viszonyítva, amelyet műve az igazi Marx eszméinek közérthető nyelven történt terjesztésével véghezvitt.

Érdemei közül mindezekben tulmenően még kettőt szeretnénk kiemelni: az egyik harca a marxi materialista történelemfelfogás vulgarizálása ellen, amely rendszerint abban nyilvánul, hogy a gazdasági életet mint közvetlenül meghatározó tényezőt tekintik, s a gazdaság egyes jelenségeiből egyenesen le akarják olvasni a leghonyolultabb ideológiai megnyilvánulásokat is. Ebből - mutat rá többek között Eleutheropoulos, Feuerherd és mások munkáival kapcsolatban - csak a lehetetlenségig való leegyszerűsítés és üres analogia keletkezik, nem pedig a komplikált eszmei áramlatok igazi társadalmi összefüggéseinek megértése. S nyomatékosan felhívja a figyelmet arra, hogy ha végső fokon a gazdasági tényező a meghatározó, ez nem annyit jelent, hogy semmi más tényező nincs, hanem csak azt, hogy az 'szabja meg a többi tényezők hatásának lehetőségét és hatását' és inti Marx követőt, hogy 'ne csak a technikai és gazdasági 'tényezőre', hanem a többire is kellő gondot fordítsanak.' A másik vívmánya, ami ezzel összefügg, a társadalom két alapvető kategóriájának, az alapnak és felépítménynek az elemzése és finomítása. Már maga Marx sem elégszik meg e két alapkategória szembeállításával, hanem azokat további elemekre bontja, ha egyszerű - és nem teljes, hanem példászerű - felsorolás formájában is, mint pl. a Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie c. munkájában: 'Termelés. Termelési eszközök és termelési viszonyok. Termelési viszonyok és érintkezési viszonyok. Állami és tudatformák a termelési és érintkezési viszonyokhoz való kapcsolatban. Jogviszonyok. Családi viszonyok.' Plehanov azonban a felsorolást összekapcsolja a társadalmi kategóriák rendszerbe foglalási kísérletével és elsőnek a marxista irodalomban tudja olyan meggyőzően aláhuzni, hogy az alap és felépítmény közötti kapcsolatban nem egyszerű okozatiságról, illetve egymásra vonatkozásról, kölcsönhatásról, hanem számos közbeálló kategória bonyolult viszonyáról van szó. Plehanov sémája a következő:

1. a termelőerők állapota
2. az ezáltal meghatározott gazdasági viszonyok,
3. az adott gazdasági « alapon » fölépült társadalompolitikai rendszer;
4. a társadalmi embernek részben közvetlenül a gazdaság, részben a gazdaságon fölépült társadalompolitikai rendszer által meghatározott pszichológiája,
5. különböző ideológiák, amelyek ennek a pszichológiának sajátosságait tükrözik vissza.

Ez ellen a csoportosítás és a kategóriák elnevezései ellen is lehetne kifogásokat tenni. Annyi azonban bizonyos, hogy ez a csoportosítás eddig a legteljesebb és legösszefüggőbb és ha nem is eredményként, de a marxista szellemű tudományos kutatás számára mindenesetre iránymutató segédeszközként tekinthető. E séma azonban még egyről tanuskodik, arról, hogy Plehanov ama kétféle saját állítása közül végeredményben annak ad igazat, hogy a marxizmus teljes világnézet. És a Marx utáni irodalomban, a revizionizmus és antirevizionizmus harcában e tétel hangsúlyozása, régi jogaiba visszahelyezése, egyike a legfontosabb pozitívumoknak. Bernstein a « Vissza Kanthoz! » jelszóval egy ellen-világnézetet hirdetett meg. Kautsky a Bernstein elleni vitájában azon iparkodott, hogy Bernstein gazdasági és történelmi részletekben tett téves állításait megcáfolja, a világnézeti kérdést mellékesen kezelte, hiszen neki magának is az volt a véleménye, hogy « Marx nem filozófiát hirdetett, hanem ellenkezőleg, minden filozófia végét ». Még Mehring sem a marx világnézeti munkát tartotta lényegbevágó kérdésnek, hanem úgy vélte: Marx és Engels megalapozták az új, legfejlettebb tudományos módszert, – a feladat most az, hogyan kell alkalmazni újabb és újabb munkaterületeken, főleg a történelmi kutatásokban. Plehanov volt hosszú időn keresztül az egyetlen, aki Marx és Engels szellemében a dialektikus materializmus, mint világnézet igazát hirdette. S teljes mértékben elfogadhatjuk Németh Lajosnak Plehanov halálának tizedik évfordulójára írt történelmi értékelését: « egyike volt azoknak, akik eredeti kutatásaik segítségével a legjobban járultak hozzá ahhoz, hogy a marxizmus keletkezésének és hatásainak, a munkásmozgalom ideológiai kialakulásának történetét megismerjük. »

TÖRTÉNELMI NATURALIZMUS CONTRA TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

A történelmi materializmus igazságai annyira kézenfekvőek, a tények oly világosan alátámasztják, hogy nehéz ellenük védekezni. Az uralkodó osztályok számára mégis elfogadhatatlannak, hiszen a proletariátus osztálytalajából nőnek ki, és konzekvenciái a burzsoázia bukását, uralmának megszűnését, a történelem színpadáról való eltűnését foglalják magukban. A burzsoáziának tehát mozgósítania kellett saját és értelmiségi szövetségesei minden szellemi erejét, hogy cáfolják, semmivé tegyék ezeket az igazságokat és szembeszögezzenek vele olyan elméletet, amellyel kikerülők ama konzekvenciákat.

A történelmi materializmus veszedelmessége elsősorban az ellentétekben való fejlődés elméletében, a dialektikában, a történelmiségben volt, nem a materializmusában; hiszen az ellenkező világból jövő támadásnak, a vallás, a transcendencia, az ideák szférájából eredő felfogásnak nem nagy hitele lehetett azoknál, akik éppen a közvetlen tényekkel igazolták a maguk elméletét. Tehát a burzsoáziának olyan teoriára volt szüksége, amely demonstrálhatta: éppugy a valóság talaján áll, éppugy elfogadja a tényeket, mint a történelmi materializmus, - és a feladat az, hogy kimutassa, ezek a tények más aspektust mutatnak, mint amit a marxizmus. Sőt a tudományossága még kétségtelenebb, mint a marxizmusé, s e tekintetben hivatkozni lehet Marxra és Engelsre magára, akik azzal az igénnyel léptek fel saját tudományukkal, a társadalom-, a történelemtudománnyal szemben, hogy olyan exakt legyen, mint a természettudományok. Adva volt tehát az ellentámadás lehetősége: vissza a természettudományokhoz, amelyek akkori felfogásuk szerint abban különböznek a társadalomtudományoktól, hogy nem történeti jellegűek, hogy törvényei «örök» törvények, s ha mozgás van, az a végtelen körforgás, vagy ha Darwin óta a fejlődést el kell ismerni, akkor az a lassú és fokozatos fejlődés formájában megy végbe.

Az exakt-matematikai természettudományoknak, elsősorban a mechanikának a társadalom jelenségeire való átvitele, a természettörvények felfedezése a társadalmi történésben azonban nem sok sikerrel kecsegtetett. Saint-Simon

«társadalmi gravitációjával» legfeljebb az «akció-reakció» egyensúlyának a laposságáig jutottak el, a politikai demagógia nivójáig, amellyel óva intették a munkásságot minden kilengéstől, megmozdulástól, forradalomtól, hiszen a «törvényszerűen» rákövetkező ellenforradalom az előbbi állapotba helyezi vissza a cselekvőt, s így minden akció kilátástalan és eredménytelen. A munkásmozgalom sikerei azonban hamarosan abbahagyatták az uralkodó osztály apologetáit a mechanika törvényeivel való kísérletezgetéssel. Így terelődik a figyelem az akkoriban hatalmasan fellendülő biológia felé és adta az ötletet a társadalom biológiai felfogása számára. Ennek az elméletnek a kezdeteit már láttuk Comtenél, Spencernél, általában a polgári társadalomtudomány biológiai szemlélettel indult és törekvése arra irányult, hogy annak törvényeit vigye át a társadalomra. S ha most ezt az átvittet annak a rögzítésével végezzük el, hogy e törvények nem változékonyak, hanem örökérvényűek, akkor teljesítettük a feladatot, amelyet a burzsoázia maga elé tűz a marxizmussal saját elméletének szembeállítását illetőleg: így lesz az ő kezében a történelmi materializmus ellenézere a történelmi naturalizmus a maga különböző ágazataival és irányával.

Fajelmélet

Egyik legregnásabb és a burzsoázia osztályharca, pozíciónak védelme szempontjából a legádázabb elmélet, amely egyenesen az imperialista korszak leggyalázatosabb gyakorlatába, a hitlerizmusba vezet, a fajelmélet. A faj a biológia alapvető fogalma. E fogalom alkalmas arra, hogy a társadalmi változásban az állandót képviselje, még akkor is, ha a fajt nem úgy fogjuk fel, ahogyan Linné, aki szerint minden faj külön keletkezett, tehát a fajok száma változatlan, - hanem Lamarck és Darwin álláspontját tesszük magunkévá, akik szerint a külső viszonyok változásainak megfelelően a fajt ismertető jegyek is változnak. Az alkalmasság abban rejlik, hogy a fajok a mindennapi szemlélet számára állandók és csak hosszú periódusban vagy különleges körülmények között szemlélve változók, továbbá, hogy a faj fogalmának, jegyeinek, terjedelmének meghatározása körül bizonytalanságok vannak és még Darwin is, aki határozottan a fajok változó voltát fogadta el, a faj fogalmát magát «önkéntesnek» jelentette ki. S végül - és a faji szociológia szempontjából ez a legfontosabb - a faj, nem kis mértékben éppen bizonytalanságánál fogva, - alkalmas arra, hogy a marxi osztályharc-elméletet a létért való küzdelemre való hivatkozással a fajok harcáról szóló elmélettel, azaz az osztályt a faj-jal helyettesítse. Ezzel kiküszöbölni vélte a marxizmus alapvető teóriáját, hogy az írott történelem osztályharcok története, tehát nem a burzsoázia és proletariátus közötti harcról van szó a kapitalizmusban sem, hanem az erősek és gyöngékek, az életrevalók és kevésbé életrevalók, azaz bizonyos biológiai tulajdonságokkal rendelkezők és nem rendelkezők közötti harcról. Helytelen tehát a marxizmusnak az az álláspontja, hogy a burzsoázia sorsa megpecsételődött, hog. a tőkés gazda-

sági rendszert felváltja a szocializmus, mert a fejlődés nem a társadalom gazdasági szerkezetének a változásából, hanem az emberek faji tulajdonságainak tökéletesedéséből áll.

A történelmi fejlődést fajok harcából magyarázni, - erre már kísérletet tett, mint láttuk, Saint-Simon is, aki Franciaország történelmét a frankok és gallok 'osztályküzdelméből' írta le. E gondolat azonban abban az időben, amikor még a burzsoázia nem érezte veszélyeztetettnek a hatalmát a proletariátus osztályharca által, elsikkadt és csak később a nemzetközi munkásmozgalmat erősödése és egyre fokozódó támadásai láttán kapták fel a burzsoázia apologetái. Jellemző ezekre, hogy hogyan mennek át a defenzívából, amely pesszimizmusban, kulturfáradtságban mutatkozik, - offenzívába, amely azután a szembenálló erők teljes fizikai kiirtásának fasiszta programjába torkollott.

A történelembölcseleti fajelmélet hivatalos megalapítójaként Joseph Arthur Gobineau (1816-1882) egy francia főnemes szerepel, aki magát a norvég wiking Ottar yark utolsó sarjának tartotta. Apja királyi testőr-gárdatiszt, ő maga pedig diplomáciai szolgálatban áll, mint követ Teheránban, Athénben, Rio de Janeiroban hosszabb időt tölt. Tudományos érdeklődésének szépirodalmi vetületei is vannak, mint orientalista az 'Ázsiai novellák', mint történész a 'Renaissance' c. történelmi jelenetek szerzője. Tudományos főműve, amellyel a fajelméletet megalapozta, a négykötetes 'Essai sur l'inégalité des races humaines' (1853-55), melyben a szépirodalmi beállítottsága nyomai megmutatkoznak abban, hogy történelmi anyagát nem nagy lelkiismeretességgel ellenőrzi s így számos kisebb-nagyobb tárgyi tévedés maradt könyvében; továbbá, hogy előadásmódja nem annyira bizonyító, mint kijelentő s így egyes kritikusi intuicionistának, mások pedig dogmatikusnak nevezik.

Válemennyi kifogás egyesítve érvényes bibliai kiindulópontjánál, amennyiben az emberiség három eredetileg élesen megkülönböztethető fajtát, a fehér, sárga és fekete emberfajt Noé fiaira, Sem, Ham és Jáfetre vezet vissza. E fajok azonban nem maradtak tiszták, hanem keveredtek, - és a keveredés olyan fejlődési irányt eredményezett, amely ellentétben áll Gobineau korának biológiai alapfelfogásával: ez az irány ugyanis nem a tökéletesedés, előrehaladás, hanem a hanyatlás, pusztulás, degenerálódás. Ez az életérzés később újabb irányok és elméletek forrása lett - összefüggésben az első, majd a második világháborút veszített országokban uralkodó hangulattal, - Gobineau-nál, azonban ez inkább saját szűkebb osztálya, a nemesség háttérbeszorulásának tulajdonítható. Hasonlít ez a hangulat a balzaci magatartáshoz, 'akinek szimpátiáját az elmulóban lévő korszak élvezi, - de mégis a kapitalizmus krónikása lesz. Gobineau elméletét is a burzsoázia használja fel, - és ennek figyelemreméltó jele, hogy először Amerikában figyelnek fel rá, ahol különösen a déli államokban a négerék és kevert népek elnyomásának ideológiai eszközei jól megtalálják Gobineau filozófiájában.

A különböző keveredések mellett tiszta faj a fehér maradt, de nem számítja ebbe a kategóriába csak az árjakat, míg a többi «fehér» ember már kevert faj származéka. E faj őshazája az Ural-Altáj lejtől és a Bajkál tó környéke, innen származtak el, érintkezve, de nem keveredve más népekkel és hódították meg Indiát. Az indiai árjak kis csoportjai kerültek Kinába, itt megalapozta a kínai kultúrát és befolyásuk alá vonva a sárga fajt. India az első, Kína a második, Egyiptom pedig a harmadik kultúrkör, amelynek hamisa - fekete népei szintén a fehér - szanszkrit - elemek beszívargása révén teremtették meg kulturájukat - és éppen ezzel függ össze az egyiptomi és indiai mitológiai hasonlósága. A negyedik kultúrkör Előázsia semita népeit, amelyek - eredetileg fehérek lévén - viszont Előázsia fekete őslakóival keveredtek. A feketékkel való vérkeveredés révén - amire még visszatérünk - rendelkeznek ezek a népek művészeti képességekkel, de ugyanakkor a romlás csírái is gyökeret vertek bennük. Hasonló forrásra vezetődik vissza a görögök művészeti tehetsége, akik árja őshazájukból Európába vándorolva északon a sárga faji eredetű finnekkel, délen a négerbeütéses semita népekkel keveredtek. Ez az - ötödik - kultúrkör emiatt mutat nagy eredményeket a művészetben és tudományban, de annál szegényebb társadalmi berendezkedésüket illetőleg. Az árjak Itáliába vándorolva és az európai őslakoságnak számító finnekkel, valamint a fimbeütéses árja keltákkal keveredtek és alkották a hatodik kultúrkört, de sorsukat - a római császárság idején az Ázsiából jövő semita elemekkel való keveredés révén - meg is pecsételték. Az utolsó - hetedik - kultúrkört a germánok alkották, akik mint tiszta árjak a népvándorlás idején egész Európát regenerálták, később azonban részben a finnekkel, részben a szlávokkal való keveredés révén elvesztették faji tisztaságukat. Ma már sehol sincs tiszta faj, ezért nincs remény új kultúrkörök keletkezésére. S minél erősebben halad előre a fajok keveredése, annál gyorsabb a romlás, az emberiség pusztulása.

A fajok kulturképessége történelmünk alapja. A fehér és kisebb mértékben a sárga faj a férfias, és amennyiben az árja vér túlnyomó benne, annyiban képes és hivatott az államalkotásra, a fekete a nőies faj, amely akaratgyenge és érzéki, de művészi hajlamokkal rendelkezik. A két csoport között állandó harc folyik, de egymásnak állandó áthatása is. Minden szellemi és erkölcsi tevékenység e két áramlatból ered, és csak azoknál a fajoknál, amelyek ezeknek az elemeknek egyikével elegendőképp át voltak itatva, emelkedtek kultur- illetve civilizáció fokra. De mivel ezek az elemek egyre inkább háttérbe szorulnak és hatékonyságukat elvesztik, újjászületésre nincsen kilátás.

Ennek az elméletnek «tudományos» értékét pontosan megmutatja a pusztá ismertetése. De nincs nehéz dolga annak sem, aki immanens kritikát akar gyakorolni rajta: olyan belső ellentmondásokkal van teli, amelyek egymást kölcsönösen megsemmisítik. Így Noéból kiindulva az emberiség egységes származását tételezi egyfelől, - és a három fűnek megfelelő három főfaj egyenlőtlenségét másfelől. Az árja ősmondák legmagasabb fokra értékelésének ellentmondóan a négereknek

tulajdonítja a művészi képességeket, stb. De hát ezek nélkül az ellentmondások - és történelmi tévedések - kipécézése nélkül is világos, hogy itt nem tudományról, hanem a gyarmatosító európai hatalmak felsőbbrendűségének «költői» megnyilvánulásáról, mithoszáról van szó.

Bírálja, sőt támadja Gobineaut, mégis lényegében követője, folytatója Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), egy angol admirális fia, aki azonban betegsége miatt hamarosan elköközik Angliából, melynek éghajlatát nem tudja elviselni. Svájcban tanul teológiát, botanikát, geológiát, majd exakt természettudományokat és orvostudományt. Karl Vogt, a hírhedt vulgármaterialista, a 48-as forradalom kispolgári demokrata egyik vezéralakja, vezetése alatt - aki ellen Marx ama nevezetes nagyterjedelmű röpiratát írta - az állattani intézetben dolgozik. Disszertációját «Recherches sur la séve ascendant» már nyomaít mutatja későbbi elméletének; újabb idegösszeomlása miatt kénytelen abbahagyni természettudományi tanulmányait és ez után kezd intenzívebben foglalkozni a fajelmélettel. Dresdenben, majd Wienben, később Bayreuthben él, Wagnerért lelkesedik, könyvet is ír róla (1895), és egyik lányát feleségül veszi. 1899-ben jelenik meg főmunkája, «Die Grundlagen des XIX. Jhs.» 2 kötetben, mely ismertté teszi a nevét. Elsősorban Németországban van sikere, ami érthető, hiszen a német kezdődő imperializmus számára nyújt alkalmas ideológiát. Későbbi munkái (Arische Weltanschauung, 1905, Deutsches Wesen, 1916, Rasse und Persönlichkeit, 1925.) már tudatosan a vilmosi expanziós politikát igyekezik alátámasztani, sőt a császárnak tanácsokat is ad. Az első világháború alatt felveszi a német állampolgárságot.

Irodalmi működését a dilettantizmus jellemzi; de büszkén vallja magát dilettánsnak, minthogy «nem nyúl vissza a forrásokig és mindig az az eszménykép lebegett előtte, lehetőleg nem sokat olvasni; dilettánsnak egyébként azt nevezi, «aki szeretetből és szenvedélyből tesz valamit, minden önzés nélkül». A tudomány fogalmát kiterjeszti az általa gyűlölt szaktudományokon túlra, az «élet» tudományává teszi, amely minden tévedés ellenére is igazabb lehet, mint a szaktudomány. «Némely tényadat lehet véletlen tévedés, némely tételel előítélet, némely következtetés gondolati hiba, - egészen hazug azonban semmi sem lehet, mert az elárvult ész gyakran hazudik, a teljes élet azonban soha: egy pusztán elgondolt valami lehet egy légüres semmi, egy elszabadult egyén tévelygése, de egy mélyen átérzett valami személyen kívüliségben és személyfelettliségben gyökerezik és ha az előítélet vagy nemtudás földre is vezet, az eleven igazság egy csirája benne kell hogy legyen». Ilyen «előmentegetőzés» után nem lehet meglepő, ha könyve több helyén azt olvassuk, hogy «Krisztus nem volt zsidó, egy csepp zsidó vér sem folyt az ereiben», hogy «a zsidók polytheisták voltak», Dante germán volt, hogy Aquinói Tamás «germán segítségnek köszönheti csodálatraméltó nagy, erős, szellemi teljesítményét» stb. E tévedések és elfogultságok valóban Gobineau rokonává teszik, és az ő vonalán mozog akkor is, amikor a történelem lehetőségét taglalja. Gobineau sze-

rint ugyanis «a történelem csak fehér fajok kölcsönös érintkezésének eredménye», mert sem sárga, vagy fekete fajok egymásközi vagy egymás elleni harcából történelem nem lehetséges, – Chamberlain szerint pedig «csak a keresztény népeknek van igazi történelmük, – nem keresztény népeknek legfeljebb krónikájuk lehet».

Ezért is kezd a történelmet Krisztus születésével, illetve időszámításunk első esztendejével, (bár «Krisztus valószínűleg néhány évvel korábban született, de az nem számít») – és «igazi történetét» két részre osztja: 1-1200-ig és 1200-tól 2400-ig, megjegyezvén, hogy az ő műve a történelmet csak 1800-ig tárgyalja. De itt sem az «emberiség» történetéről van szó, amennyiben «a fogalom: emberiség semmi más mint egy nyelvi segédeszköz, egy collectívum, amely az ember jellemzőjét vagyis a személyiségét elmossa és a történelem vörös fonálát – népek és nemzetek különböző egyéniségét – láthatatlanná teszi». «A világtörténelem hordozói ugyanis az északi európaiak,» és pedig a germánok: «mindazok a férfiak, akik a 6. századtól mint az emberiség sorsának igazi alakjái felléptek, legyenek azok mint államalkotók, vagy új gondolatok és eredeti művészetek teremtői, hozzájuk tartoznak». Amint az arabok létrehoznak, rövid életű; a mongolok rombolnak, de semmit sem teremtenek, a rinascimento nagy olaszai lombard, gót és frank vérellátott északról vagy a germán hellén délről származnak; Spanyolországban a nyugati gótok alkotják az életelemet; sőt: «a zsidók is azért éltek át mai «újászületésüket», mert minden területen a lehető legpontosabban germán mintához alkalmazkodnak».

A «Rasse und Persönlichkeiten» c. munkájában hasonló eredményekre jut, de utja nem a történelemé, hanem a tudományé. Alapfogalma itt is az «élet», «a természet és kultúra egysége», ez szolgáltatja a tudományok beosztására vonatkozó alapelveit, amennyiben a tudománynak két csoportját különbözteti meg: az élettelen természettudományt és az élettudományt. Bővebben csak az utóbbival, és pedig az «élet élettanával» azaz biológiával foglalkozik és a szellettudományokat is áttolja ennek a területére, a faj fogalmának a segítségével. Amennyire visszatámasztja Darwin elméletét, olyannyira kap Darwinnak e fogalma után. Terjedelmes taglalásokat találunk e fogalom körül már a Grundlagen-ben is, kezdve Virchow leajánlásával, aki szerint a faj mibenlétét «csak az egészséges emberi elme elvesztése árán» lehet megmagyarázni, – folytatva különböző állatfajoknak és etnográfusok elméletének ismertetésével, továbbá a koponyaalakat, orr és egyéb jellegzetességekből következtetésekkel levonó teóriák cáfolásával, – hogy végül is eljussan egyfelől ahhoz az állásponthoz, hogy e kérdésben nem a tudomány, hanem a politika a fontos, mondván, hogy «ha be is bizonyítják, hogy a múltban soha nem is volt árja faj, akkor mi azt akarjuk, hogy a jövőben legyen, a tett emberek számára ez a döntő szempont»; – másrészt pedig öt alapelvet sorol fel, amelyek előtte «alapvetőek»: az anyag minősége, öröklődés, kiválogatódás, vérkeveredések szükségessége, a szükségesség, hogy ezek a vérkeveredések a választékot és időt illetőleg szigorúan korlátozottak legye-

nek. 'Ezekből az alapelvekből következik aztán, hogy egy rendkívül nemes emberfaj keletkezése többek között bizonyos történelmi- földrajzi feltételektől is függ.'

Az alapelvek ilyen könnyed változtatása, és a 'többek között' bizonytalansága és további tetszésszerű lehetőségek számára ajónyítás elárulja, hogy Chamberlain 'tudományellenessége' a szükségből erénycsinálás. Nem sokkal többre megyünk a Rasse und Persönlichkeiten faj-definíciójával sem: 'A faj - írja itt - fokozott életállapot, amelyet a tiszta tenyésztés hoz létre, kapcsolatban sajátos, egyoldaluan előnyös körülményekkel - és amely által a test bizonyos képességei és a jellem és intellektus bizonyos vonásai egy azelőtt nem sejtett, individuális differenciálódó fejlődésre jutnak'. A konkrét eredmény egy hasonlat - amelyet később Spengler 'hasznosít', - hogy t. i. 'éppugy mint növényeknél és állatoknál, az embereknek is láthatjuk a fajokat keletkezni, szélesgázni, kereszteződés által változatokat létrejönni vagy elkorcsosodni és elpusztulni.' Ami aztán lényegesen megkülönbözteti Gobineau-tól, az a pesszimizmusnak optimizmusba fordítása, amennyiben a fajok sorsa nemcsak elkorcsosulás és pusztulás, hanem fejlődés is lehet. A faj ugyanis nemcsak a történelem, hanem értékek hordozója is. Viszont ebből a szempontból ítélve csak egyetlen igazi alkotó, eredeti, mindig új ágakat létrehozó faj van: a germán és ennek esze és szíve: a mai németiség, amelynek legveszedelmesebb ellensége 'jogi és kulturális szempontból' a zsidóság, és pedig azért, mert ez az egyetlen faj még, amely faji tisztaságát minden baj és vész ellenére megőrizte. Ilyen álláspontból kiindulva aztán nem csoda, hogy Chamberlain az első világháborúban felcsapott a németek oldalán a legvéresebbszájú háborús uszítónak, - Németország összeomlása után pedig Hitler hívének és a zsidóság fizikai kiirtása elsőszámú propagátorának.

A fajelmélet harmadik ismert képviselője az osztrák jogtudós és szociológus, grazi egyetemi tanár Ludwig Gumplowicz (1838-1909), aki 'Rasse und Staat' c. első, nagy feltűnést keltő művében (1875) egyenesen a marx osztályfogalommal állítja szembe a faj fogalmát, illetve azonosítja vele, hogy az osztályharcot, amely a szocializmus megvalósításával, az osztályok megszűnésével véget ér, biológiai harccá s ezzel örökéletűvé tegye. 'Der Rassenkampf' (1883) c. művében is a 'Klassenkampf' helyébe a 'Rassenkampf'-ot teszi, de a faj mibenlétét illetőleg már bizonytalanná válik, hiszen 'az ember minden pillanatban abba a helyzetbe kerül, hogy "antropológiai" kritériumok alapján "árjákat" szemítáknak tartson és megfordítva", hogy végül is ahhoz a rezignált megállapításhoz jusson, hogy "itt minden önkény és szubjektív látszat és vélekedés: sehol sincs szilárd talaj, sehol biztos támaszpont és sehol pozitív eredmény'.

Nem szabad azonban azt gondolni, hogy ezzel belátja téveszméit és a fajelmélet ellen fordul. Csak arról van szó, hogy az elburjánzott vulgáris fajelméleteskedők nyílt politikai, - antiszemita - uszító demagógiájától distanciál-

ni akarja magát és a fajelmélet tudománytalanságát biztosabb 'tudományos' alapokra akarja helyezni. Erre tesz kísérletet a Rassenkampf c. munkája folytatása, kiegészítése, illetve kijavítása céljából írt 'Grundriss der Soziologie' c. munkájában (1885), melyben a szociológiát a modern természettudományok színvonalára próbálja emelni és abból indul ki, hogy vajon vannak-e olyan általános törvények, amelyek egyaránt érvényesek az össztudományok általa felállított három területén, a fizikai, szellemi és szociális jelenségekben. Ugy véli, hogy ilyen általános törvények: a kauzalitás, a fejlődés, a fejlődés szabályozó-résége, a periodicitás, a bonyolultság, a heterogének kölcsönhatása, az általános célszerűség, az erők lényegbeli egyenlősége, s végül a parallelizmus törvénye. E törvényeket nem tekinti a priorkusoknak, hanem a jelenségek beható szemléletéből leszűrt eredményeknek és a szociológia feladata, hogy ezeket az általános törvényeket a társadalmi jelenségekben felfedezze.

Társadalmi jelenségeken azokat a viszonyokat érti, amelyek emberi csoportok vagy közösségek összeműködése révén létrejönnek. Ez az 'összeműködés' azonban Gumpłowicznál egészen sajátos: két heterogén társadalmi csoport összetételalkozásánál ugyanis azonnal fellép 'a természetes tendencia', hogy egyik csoport a másikat kihasználja. Tehát nála nem arról van szó, hogy a munkamegosztás következményeképp a társadalom osztályokra oszlik, hanem ellenkezőleg a 'polygenismus' révén az emberiség már eleve -természettől adottan- csoportokból áll és ezeknek egymással való érintkezéséből ismét természettől adottan az erősebb legyőzi és szolgálatába állítja a gyöngébbet. A polygenismus nemcsak a bibliai 'egységes típus'-nak mond ellent, hanem azoknak az elméleteknek is, amelyek néhány alaptípust különböztetnek meg. Rámutat, hogy e kérdésben milyen nagy eltérések és ellentmondások vannak egyes elméletek között. Láttuk, hogy Gobineau három alaptípust különböztet meg, Cuvier hasonlóképpen három, de Blumenbach öt, Lincepede és Dumeril hat, Bory 15, Desmoulins 16, alapfajról beszél, hogy aztán Waltz eltérjen a határozott számoktól és azt vitassa, hogy - akárcsak a növény- és állatvilágban számtalan faj van - az emberek között is több száz faj lehet megkülönböztetni. Hasonló eredményre jutnak Marton, Nott, Gliddon anélkül, hogy a többszáz faj számbavételével igényelnék, hogy elérték a sor végét. Gumpłowicz ezek után megfordítja a tendenciát és arra az álláspontra helyezkedik, hogy eredetileg számtalan heterogén emberi horda létezett és ezek kapcsolataiból, integrálódásából jöttek létre a jelenlegi fajok, illetve hogy 'manapság nincsenek antropológiai értelemben egymástól elkülönülő és egymást kölcsönösen kizáró fajok'. Vannak azonban - nem embertani - hanem társadalmi csoportok, amelyek összetartozását a beleszületettség ténye, az összetartozás érzése, a csoportokban történő nevelés, nyelv, szokások, vallás, szemléleti azonosság táplálja.

A legfontosabb alapja a csoportok egymáshoz való viszonya kialakulásának a magántulajdon, amely mint az egyik csoportnak a másik fölötti uralmának eszköze keletkezik. Ugyanakkor azonban nem a magántulajdon kialakulásának

tulajdonítja az alá, illetve fölérendeltségi viszony, az egyik csoportnak a másik által való kihasználása intézményesedését, hanem fordítva: az elsődleges az uralmi szervezet, amelynek megvan a hatalma ahhoz, hogy a legyőzötteket engedelmességre kényszerítse az uralkodó csoport iránt. Mert csak egy ilyen szervezet fennállása teszi az uralkodó osztály egyes tagjainak lehetővé, hogy a legyőzött osztályból munkaerőket szerezzen földje hasznossá tételére és megművelésére. Ilyen erők feletti rendelkezés lehetősége nélkül nem lenne vagy illuzórikus lenne a magántulajdon; egy ilyen lehetőség által teremődik a magántulajdon, kap értéket! Azaz: a természetadta hatalmi szervezet, «egy tiszta jogviszony» - hozza létre a magántulajdont - pont az ellenkező álláspont tehát, mint ahogyan a marxizmus tanítja.

Hasonlóképpen fordítva képzei az állam keletkezését is: az állam olyan társadalmi jelenség, amely társadalmi elemek természetörvény szerint működő tevékenysége által jön létre. «Az állam egy kisebbségnek a többség feletti uralmának a szervezete, - ez az egyetlen helyes, legáltalánosabb, azaz minden államra vonatkozó és illő meghatározás». De hogy ennek a meghatározásnak a marxi állam definícióhoz való hasonlósága is mennyire megtévesztő és attól lényegileg különböző, kitűnik a további taglalásokból. Gumplowicz ugyanis az uralkodók és alattvalók «etnikai heterogeneitásáról» beszél és azt állítja, hogy «soha és sehol másképp nem keletkezett állam, mint idegen törzseknek egy vagy több szövetséges vagy egyesült törzsek által való legyőzése által». Egyezően az államelmélet nem a marxi munkamegosztáshoz, hanem a Dühring-Kautsky féle «erőszak» elméletéhez kapcsolódik, és még ennek is fokozottabban biológiai jellegűt ad, mondván, hogy «az ember természetében rejlik, hogy anyagi helyzetének javítására irányuló természeti szükségyszerű törekvésében nem mondhat le más emberek szolgálatáról. Ha az embernek a létért való küzdelemben más emberek szolgálatára nem lenne szüksége, sohasem következne el államok alapítása és az emberiség fejlődése egész más irányban ment volna végbe vagy egyáltalán nem lenne fejlődés. A darwini princípiumra való hivatkozásnak azonban nemcsak az az értelme, hogy az állam létrejöttelét mint az ember természeti szükségyszerűségét állítsa be, hanem az is, hogy mint ilyen a történelmietlenség attribútumával ruházza fel. «Élhet kultúremler más emberek szolgálatára nélkül? Nem. Ez a kultúremler azonban, amely más emberek szolgálatáról nem tud lemondani, már elgondolhatatlan idők óta él és nem ismerünk olyan történelmi időpontot, amikor mi olyan lehetőségre gondolhatnánk, hogy ilyen szolgálatról le lehetne mondani. Egyezően az «életéről való gondoskodás» az alapja a kizsákmányolásnak, ez az államnak, - és mindaddig, amíg emberiség - azaz erősek és gyengék - vannak, ennek így kell maradnia. Szó sincs tehát osztályok megszűnéséről, az állam elhalásáról, - hiszen a társadalmi folyamat: «szükségletkiegészítés az idegenek szolgálatára segítségével. A kultúra fejlődésével csupán ennek az alapfolyamatnak a formája változik: «ami a legprimitívebb fokon csak a pusztá életfenntartás szüksége volt, az alakul a legmagasabb fokon a becsvágy, a dicsőségvágy, a dinasztikus vagy végül a

legváltozatosabb eszményi érdekek kielégítésének szükségletévé; és ami a legprimitívebb fokon az antropológiailag heterogén hordák közötti élet-halál-harc volt, - az lesz a fejlődés legmagasabb fokán, amelyet ismerünk, a társadalmi csoportok, osztályok, rendek és politikai pártok közötti harc.» Ilyen természeti törvényszerűség a «nemzetközi háború» is - és maga az erkölcs is csak egyik erősítő eszköze ennek a harcnak.

Felmerül azonban a kérdés: hogyan keletkeznek az etnikailag heterogén elemek összetalálkozásából az egyes társadalmi alakulatok. Az élők világában két ilyen alkotó princípiumot lát: az öröklést és az alkalmazkodást, de - elmentében a darwinizmussal, amely a két egymásnak ellentmondó princípiumot olyképpen akarja kibékíteni, hogy «ami az öröklésből nem magyarázható meg, meg kell tudni magyarázni az organizmusoknak a külső feltételekhez való alkalmazkodási képességéből, mint amely alkalmazkodásra a létért való küzdelem kényszeríti őket» - szerinte míg az öröklés törvénye minden kétségen felüláll, nyilvánvaló tény, addig az alkalmazkodás törvénye csak egy «hipotézis, amely egyelőre, a sok mellette szóló egyes példák ellenére, még messze van attól, hogy megalapozottként tekinthető legyen». De itt nem is a kérdés biológia-tudományos eldöntéséről, hanem arról van szó, hogy bárhogyan értékeljük is a társadalmi jelenségeket, azok eredete, gyökere, keletkezésének talaja: a természet. Természeti alakulat maga a társadalom egésze is és ezzel magyarázza, hogy míg az egyes - a legbölcsebb is - minden lépésnél hibákat csinál, mellé fog, - a társadalom «démoni okosságot, természettörvényi tévedhetetlenséget mutat.» «Az egyes gyakran tévelyeg, megzavarják őt a doktrínák és érzelmek; a társadalom mindig a maga egyetlen helyes útját járja - miért? mert nem töpreng és nem választ, hanem természettörvényszerűen érdekelné hatalmas vonalát követi».

Nem részletezzük az ebből levont következtetéseket, a jogra, morálra, fejlődésre stb.-re vonatkozólag; csak a végkövetkeztetését emeljük ki: «a vad hordáknak, a társadalmaknak és az államoknak az akcióit egyaránt csak természet-törvény uralja», - vagyis «a szociológia alfája és omegája, legmagasabb megismerése és végső szava: az emberi történelem: természeti folyamat». Gumpłowicz tehát, ha - ellentétben Chamberlainnel - el is fogadja a darwinizmust, és fejlődése folyamán fokozatosan háttérbe szorítja a faj fogalmát, mint a történelmet meghatározó princípiumot, egy pillanatra sem tér el a történelem - a társadalom fejlődése - naturalista felfogásától, amivel az állam örökkévalóságát, a társadalom alkotó elemét - legyen az faj, osztály vagy rend - egymással szembeállításának megváltozhatatlanságát - vagyis a kommunista társadalom lehetetlenségét, tételezi, - egy szóval tagadja a marxizmus igazságmivoltát és apologetizálja a fennálló társadalmat, - sőt még konkrétan, az etnikailag vegyes osztrák-magyar monarchia társadalmát, amelyben az osztrák uralkodó osztálynak, a «hatalmasabb szociális elemnek» az uralmát akarja biztosítani az «idegekkel» szemben.

Gumplowicz elméletének rövid vázolásából az is látható, hogy az tulajdonképpen átmenet - vagy ha úgy tetszik- összekötő kapocs a fajelmélet és a polgári szociológiának „szociáldarwinizmus” néven ismert irányzata között, melynek főképviselői: Gumplowicz egyik tanítványa Ratzenhofer, továbbá Ammon, Kidd, Woltmann, Weismann, Morgan és mások. A Weismann-Morgan-féle elmélet - a micsurin-liszenkot-elmélettel való ellentétében, elsősorban a biológiában, és pedig a szerzett tulajdonságok örökölhetősége kérdésében került előtérbe, és társadalomtudományi jelentőségük a mezőgazdaságban való alkalmazásuknál fogva van. Tudományelméletileg fontosabbak Ratzenhofer, Kidd és Ammon művei és az alábbiakban ezek ismertetését és bírálatát nyújtjuk.

Gustav Ratzenhofer (1842-1904), a Habsburg-Monarchia altábornagya, aki elméletét „monista pozitivizmusnak (Der positive Monismus) 1899.) nevezi, ebben a szellemben írt egy „Positive Ethik” (1901) és egy „Positive Erkenntnistheorie” (1902) c. művet is, de jelentőségre inkább „Die soziologische Erkenntnis” (1898) c. munkájával tett szert, amelyben mestere, Gumplowicz fenti „végső szavát” (az emberi történelem: természeti folyamat), - mint kiindulópontot vesz fel és még élesebben, illetve elsősorban a biológiára kitérve hangsúlyozza.

A szociális fejlődés a biológiai fejlődés folytatásaként nyilvánul - írja. - Az életben megjelenik az „őserő”, amely az egész világegyetemet is létrehozta és amely az emberben mint „veleszületett érdek” jelentkezik. Ennek az őserőnek a törekvése „az alakulatokat a meglevő életfeltételek szerint individualizálni nem áll meg az organikus lények kifejlesztésénél, hanem arra szorítja ezeket, hogy individuális egységükön túl a magasabb szociális kölcsönviszonyok alakulatát fejlessze ki, individualizálja s az életfeltételekhez alkalmazza.” A szociális differenciálás ennek folytán a biológiai differenciálás folytatása, amennyiben arra szorítja az embert, hogy az életfeltételekhez alkalmazkodva szociális alakulatokat teremtsen. „Az organikus életfolyamatnak a szociális életfolyammal való összhangzata nem képletes hasonlat, hanem kauzális” - állítja - és a megismerésnek az a törekvése, hogy „a szociális folyamatot természeti törvények egyébe szerint fogja fel”.

Az őserő, mint az emberben veleszületett érdek a következő „jelenségformákban differenciálódik”: 1. fajérdek (fajfenntartás), 2. Fiziológiai érdek (anyagcsere), 3. egyénérdek (öntudat-organizmus funkciója), 4. szociálérdek (családhoz, törzshöz, nemzethez, stb. fűződő érdek), 5. transcendentális érdek (mindenséghez való viszony, vallásos, vagy bölcselői világnézet). S hogy minél nagyobb nyomatókat adjon annak a tételének, hogy a szociális jelenségek „teremtés fejlődési formái”, e jelenségek rokonságát igyekszik felmutatni a

kozmológia, geológia, fizika, vegytan és fiziológia jelenségeivel, - hogy milyen eredménnyel, arra legjobb idézni saját szavait: 'természetes, hogy erőlm, különösen egy könyv keretében, nem elégségesek arra, hogy minden támadás ellen bebizonyítsam minden tudományág egységét,' - mely támadások - könnyű lehetőségeket nyújtván - nem is maradtak el és kritikussai játszva kimutatják, hogy 'történelmi áttekintései. . . nem mindig maradnak a tények talaján'. Főtörekvése azonban az, hogy a biológiával és szociológiával törvények összefüggését, utóbbiaknak az előbbiekből következését kimutassa. Így a részletesen taglalt életjelenségekből (belső impulzusok által létrehozott mozgás, az individuum szaporodása, növekedése, az organizmusok individualizálására való törekvése, az észlelőképesség) a szociális alakulatban a következő két főjelenséget fedezi fel:

1. A társadalmi elemek az alakulatban való különböző tevékenységük mellett nem lehetnek egyenértékűek, hanem alacsonyabb, negatív, vagy magasabb, tudatosan vezető hivatásuk van;

2. ez az egyenlőtlenség, a szociális organizáció, az egésznek kisebb-nagyobb irritabilitása az egyes elemek sorsa, a szociális individualitás kisebb-nagyobb függősége, a vezető orgánusok zavartalan tevékenysége a szociális alakulat alacsonyabb vagy magasabb fejlődési fokához alkalmazkodnak. Ehhez járul másként két principium, amelyek minden teremtményre, 'mint öröktől fogva, úgy ma is és a jövőben is fog hatni, és pedig: a genetikai összetartozandóság a közös származás alapján és az individualizálendő differenciálás az életfeltételek különbözősége alapján.

Általában a principiumok inflációját figyelhetjük meg nála, ami azzal függ össze, hogy ha egy-egy társadalmi jelenségre a biológiában analógiát talál, akkor ez utóbbi örök törvényszerűségnek fogva fel az előbbi is általánosítja és abszolutizálja: ennek alapja pedig nem lehet más, mint valami feltétlen principium. Így állapítja meg: két közösségből egy közösség keletkezik; a győztes törzs megsemmisíti a legyőzöttet; de nem anyagilag, csak politikailag, t. i. a szociális világ önálló alakulata gyanánt. Tudjuk, hogy a szerves világ a primitív fajok variálásait és magasabb fejlődését két monoplasztida, vagy két csírasejt egyesítésével vezeti be; analog ezzel a szociális világ. Az analógia a továbbiakban azonban felmondja a szolgálatot, de ebből legfeljebb újabb principiumok keletkeznek: az egyesítés dacára a legizott törzs megmarad szociális individualitásnak, az új közösségben a társadalom alsó rétegét képezi, következik tehát az individualis egyenlőtlenségre a szociális, majd a politikai egyenlőtlenség, - a rendező erkölcsök és szokások helyét felváltja a jog, a közösség pedig szociológiailag állammá lesz. Az állami közösségben felébred a közös érdek iránt való sejtelen, ami forrása lesz a kulturálm kialakulásának, vagyis 'az általános abszolút érdekek' alávetttségének. Vagyis az állam, bár eredetileg a legizott törzs elnyomására jött létre, az osztályfőlötlenség és abszolút kulturacél létetemenyesévé válik, s ezzel öröklét is biztosítva van számára. Ezzel az eredeti harci állapotból is kikerül az emberiség, még pedig ismét biolo-

gial tényezők közrejátszásával: « az emberzaporodással a társadalmi körök ama differenciálása is növekedik, amely az embereket a kölcsönös érdekek hálójába foglalja s így a háborukat rikkabbakká teszi s az individualitásokat a megengedés terére szorítja, hol a kultúrák tenyésznek. Így közeledik a szociális folyamat, fejlődésének főjelenségei közt, a kultúra és harc között ingadozva, ama kiegyezéshez, amely rendező organizációk mellett az ellentétes érdekek kiegyenlítését lehetővé teszi ».

Az érdekharmónia megteremtése azonban nem korlátozódik a társadalomra, hanem kiterjeszkedik a transcendencia szférájába is, amikor Ratzsch-leszögezi: « az individualizmusnak a szociálissal és végtelennel való ellentételt kiengesztelni a legmagasabb célja a szociális folyamatnak » - hogy a fenti 5. számú « transcendentális érdekek » is legyen szerepe és a « szociális fejlődés tökéletesedését az individuum intellektuális és erkölcsi tökéletesítése által érje el ». A szociális folyamat tízenyolc princípiuma után mintegy az eddigiek összefoglalásaképp megállapítja, hogy a velünk született érdek - fejlődési módosulatának megfelelően - négy ösztönben nyilvánul: anyagi, haszonleső, intellektuális és erkölcsi ösztönben. Az első kettő önző, az intellektuális azonban megszabadulhat az önzéstől. Az intellektuális ösztön egy része, a vallási létrehozza a tömegekben az erkölcsi ösztönt, mely az egyesben más - gondolati-motívumok alapján is létrejöhethet. A szociális ösztön « az egyén érdekszerű élet-energiája, amely - tetteire haladván és az ösztön erőértékét összefoglalva - közönségesen akaratnak nevezeték ».

Az egyén erőértéke szerint az akarat kilenc típusban mutatkozik, amelyek különböző jellemel az általuk alkotott társadalmak sorsát is meghatározzák. Az egyes akaratnak a szociális folyamatban tanúsított magatartása, aszerint, hogy mennyiben hajlik meg más akaratok előtt, vagy mennyiben tud alávetni más egyes akaratokat, - kétféle: aktív vagy agresszív és passzív vagy defenzív egyes akarat. Több egyes akaratnak valamely más, egyes akaratnak való alávetéséből támadnak a szociális alakulatok. « A vezérő egyes akarat formulázza a közösség vezető érdekét » - s ezzel eljutottunk a hősi szemlélethez, a vezér - (Mussolininél: duce, Hitlernél: Führer) - elv történelmi érvényesítéséhez, nyíltan hirdetve, hogy « a vezérő érdek kielégítése: a közösség szociális akarat ».

Szerinte történelmi felmentést ad Hitler minden banditizmusa és szadizmusa számára, amikor azt fejtegeti, hogy « a beteges individualitások » - mint az agresszív egyes akarat vezérő érdek- kifejezései - « kevésbé vétetnek tekintetbe... de megeshetők, hogy valamely beteg egyén mérvadó állása, de kényszerképzetek is szociális jelentőséghez jutnak; de figyelembe kell venni, hogy e befolyás oka nem annak erőértékében, hanem a közösség sajátos összetételében van, amely ilyen egyes akarat előtt meghajlik. » A történelem tanúsága szerint a németek ezt nem vették eléggé figyelembe s így elfogadhatjuk az osztrák altábornagy róluk és vezérükről alkotott értékelését.

A fajelmélet képviselőivel ellentétben már Ratzenhofer sem elégszik meg azzal, hogy biológiai analógiákkal kora társadalmának törvényszerűségeit mint természeti törvényeket abszolutizálja és örökkévalóknak, változhatatlannak mutassa be, az osztályharcból faji harcot, az államból természeti alakzatot, stb. csinálva, - hanem a marxizmus következetes materializmusával szemben valamiféle transcendens szférát konstruál. Így könyvét - Comte hármas ütemű fejlődéelméletéhez igazodva - azzal végzi, hogy «a teológiai megismerés istentől indult ki, s tudatlanságban, kételyben végződött. A metafizikai megismerés az értelmünk csálhatatlanságába vetett hűből indult ki és pesszimizmussal és materializmussal végződött. A pozitív megismerés érzékileg ki-mutatható fejlődésünk természetes tényeiből indul ki és tökéletesedésünk bizonyosságával végződik minden dolog kölcsönös függőségének keretében, mely megmutatja az utat, hogy bensőleg az Istenhöz felemelkedhessünk».

Ratzenhofer tehát a vallással végzi. A szociáldarwinizmus másik teoretikusa az angol Benjamin Kidd (1858-1916), aki társadalmi tanulmányokat részben mint állami hivatalnok a bürokrácia területén, részben pedig délafrikai gyarmatokon folytatott, - a vallással kezd. Még pedig meglehetősen szofisztikus okfejtéssel, mondván - főművének számító «Social Evolution»-ja Bevezetésében (1894), - hogy a tudomány, nevezetesen a darwinizmus, «semmit sem tekint jelentéktelennek; felismerte, hogy a hasznosság szempontjából minden szervnek s minden csökevényes szervnek megvan a maga története. Szemében az élet minden fejlődési mozzanatának és sajátosságának megvan a maga jelentősége; mi sem jött létre véletlenségből». Már pedig a vallás az emberiség fejlődésének történetében sem nem volt jelentéktelen, sem pedig csökevény. Így - szerinte - méltán fel lehet tenni a kérdést - és ennek megválaszolását tűzi ki műve feladatának - : mik ezek a vallásos rendszerek, melyek oly kimagasló helyet foglalnak el az ember életében és történetében? Mi a jelentőségük és feladatuk a társadalom fejlődésében?»

Kidd ugyanis úgy látja - és a történelem egyes kiragadott eseményeinek megfelelő csoportosításával arról akarja meggyőzni az olvasót, hogy a vallás az emberiség fejlődésében nemhogy háttérbeszorulna, elkünne, hanem előkezőleg maga is fejlődik, befolyása erősödik, sőt egyenesen döntő tényezővé válik. Hogy ennek a fejlődésnek az exakt törvényszerűség látszatát adja, Darwinból - és mellesleg Weismannból - indul ki, - a létért való küzdelem és az örökléstan elveiből, - programmatikusan felállítván tételét, mely szerint «a társadalomban csakis az egyetemes élet fejlődésének legmagasabb rendű tüneményét kell látnunk és következőképp a társadalmi tüneményekkel foglalkozó minden tudományág igazában az élettanra épít.»

A feladat további konkretizálása pedig azon épül, hogy a társadalmi rendszerek és civilizációk az egyénekhez hasonlóak: szerves lények azok is, melyekre nézve megvannak az egészség és fejlődés határozott törvényei. E törvényeket a tudomány az egyénre már megállapította, - Kidd vallálja mű-

vél az a munkát, hogy megállapítsa azokat a társadalomra nézve is. Mindekelőtt azt az ellentmondást tárja fel, hogy ha az egyén pusztán hajlamát követné, – vagyis hedonista magatartást tanúsítana – nem jöhetne létre haladás, mert a mai nemzedék nem hozna áldozatot, erőfeszítést a jövő nemzedékért. Haladás azonban van: kell tehát lennie az egyéni hajlam háttérbeszorulásával más mozgató erőknek, és pedig a természetes kiválogatódásnak, ami aztán a versenyben nyilvánul meg. Az élet törvénye ez, – amely az emberre vonatkozólag két mozzanattal bővül: az értelemmel és azzal a képességgel, hogy «annak befolyása alatt embertársaival szervezett társadalmakban tudjon cselekedni». A verseny – a szakadatlan harc az embercsoportok között – érvényesül a maga természeti teljes mivoltában, sőt «a vetélkedés elkeseredettebb, a küzdelem keményebb, az ütem gyorsabb, mint valaha volt» – még akkor is, ha az eszközök megváltoztak, mint pl. abban, hogy «kovácsoljon bár kardjából ekevasat, kezében az iparos szerszám szinte még élesebb és gyilkosabb fegyverré válik, mint a kard.»

Nem szabad tehát Kidd szerint azt gondolni, hogy az értelem kialakulása szelldíti a harcot, de még azt sem, hogy az értelemnek önmű szerepe lehet az emberi haladásban. Ellenkezőleg az értelem nem a haladás, hanem ellenkező irányban hat, ami azzal az ellentmondással függ össze, amely az egyén és a társadalmi szervezet érdeke között fennáll. «Mint hogy ez utóbbinak mindig uralkodónak kell lennie, az egyéni józan ész sohasem hagyhatja jóvá a magaviseletet oly társadalomban, melyben a haladás feltételei uralkodók». Az egyén tehát józan esze ellenére kénytelen magát a legsúlyosabb létfeltételeknek alávetni és oly fejlődést elősegíteni, mely neki, mint egyénnek, «legkevésbé sem gyakorlati érdeke, sem most, sem semmikor». Ama második tényező érvényesítésére, amelyet Kidd a szervezett társadalomban való cselekvés képességeként jelölt, az ember tehát kénytelen saját esze alárendelése céljából állandó harcot folytatni, s e harcban a mozgató erőt a vallásos hit szolgáltatja. «A hit működése az emberi evolúcióban az – mondja Kidd, – hogy az egyéni magaviseletnek észfelelti szentesítést szolgáltat, melyre a fejlődési folyamat fenntartása végett van szükség, mert azt a józan ész, a dolog természeténél fogva, sohasem hagyhatja jóvá». Az emberi társadalomban ezek szerint két ellentétes erő ütközik össze: «a bomlasztó erő; ezt az egyének ésszerű önbizalma képviseli; s az alkotó erő, ezt a vallás képviseli, . . melynek feladata az, hogy az evolúció küzdelmében az egyén érdekeinek folytonos alárendelését biztosítsa ama hosszabb életű társadalmi szervezetek nagyobb érdekei alá, melyekhez az tartozik.»

Ennek a szerepnek tulajdonítja Kidd a keresztény egyház hatalmát és «a fejlődést előmozdító» funkcióját: amennyiben az «mindenféle ésszerű magyarázatot következetesen elvetett». Az emberiség kultúrtörténete e szempontból való – meglehetősen önkényes és erőszakolt – taglalása után végül is az eddigi történelmet abban foglalja össze, hogy az «a néptömegek politikai és társadalmi felszabadításának története, melyek a létért való küzdelemben egyenlő feltételek

mellett való részvételből addig mindenütt ki voltak zárva», – a végcél pedig ebből egyenesen adódik: «oly társadalmi állapot létrehozása, melyben a létért való küzdelemben a kizárt nép egész tömege egyenlő feltételek mellett vehet részt». De hogy ezt az állapotot «nem a nép egyre növekvő értelmessége és felvilágosodása» hozza létre – pláne nem a marxi osztályharc, amire még visszatérünk, – hanem azok a bizonyos transcendens tényezők, arra mint találó példát Kidd az európai rabszolgaságnak a XIV. században történt eltörlését hozza fel: szerinte ugyanis ehhez «leginkább két tantétel járult hozzá: egyik a megváltás, másik az emberek Isten előtt való egyenlőségének tana». Az ideális állapotot a fentebb körülírt demokráciát pedig a «közvélemény» erkölcsi nyomása fogja létrehozni, a «legjobbak és legnemesebbek jelentékeny száma», akik «a szenvedés, nyomor, igazságtalanság és mindennemű lealjasodás iránt oly érzékennyé váltak», hogy hagyományaik és egyéni érdekeik ellenére «az ellenfél soralba állnak». S annak illusztrálására, hogy nem a burzsoázia és proletariátus, vagy az ő kifejezését használva, a vagyonosok és a nincstelenek közötti harc viszi előre a társadalmat, idézi Allen Grant szellemeskedését, aki szerint «a harc egyfelől az önző vagyonosok, másfelől az önzetlen vagyonosok között folyik, kik azt kívánják, hogy a nincstelenekért történjék valami a tuloldalon» –, s megőrjíti a «tömeg vezéreit», akik nem veszik észre, «menynyit köszönnek ellenfeleiknek».

Ilyen körülmények között természetes, ha elítéli a marxi osztályharcot és a szocializmust. Ez utóbbit az ideális állapot («mindenkinek politikai jog-egyenlőség») túlhatásának minősíti, amennyiben az nem lenne más, mint «a gyöngébb és alsóbb osztályoknak közközlésen való erősítése a felső és vagyonos osztályokkal szemben», – ami persze szerinte a haladást sem szolgálja, hiszen a létért való küzdelem ellen ható javékonyság, sőt a «létért való küzdelem végleges megszűnése» lenne. Ez pedig – tehát a szocializmus is – abszurdum, amennyiben az élet örök törvényét megszüntetni lehetetlenség. De – mondja – a marxi szocializmusra egyébként sincs szükség, a végcél felé való közeledés az általa ábrázolt módon, a «társadalom felforgatása» nélkül is nyilvánvaló: s élénk színekkel ecseteli az angol munkásság anyagi helyzetének javulását, a nagy vagyonok növekedésének megszűnését, és az evolúciós folyamat teljessé válását látja abban, hogy «esetleg az egész népet bevonják az élet versenyébe, nem csupán a politikai egyenlőség alapján, hanem egyenlő társadalmi feltételek mellett is.» De hogy ez a gazdasági demokrácia, – mely a szocializmussal ellentétben, ami az egyéni versenyt megszüntetni akarja, ezt a versenyt mint a haladás feltételét, «a hathatóság legnagyobb fokára emeli» – lényegében nem egyéb, mint a gyarmatosító Nagybritannia gyarmatpolitikájának megideologizálása, – annak demonstrálásával, hogy ebben a gyarmatosításban munkás és tőkés egyaránt érdekelt –, tanulságos elolvasni Kidd könyvének azokat a fejezeteket, amelyek arról szólnak, mint fogják a nyugati népek egyre jobban «belátni célszerűtlenségét annak az eljárásnak, mely szerint a földgömb legdusabb régiójában, a tropusiban, nagy földterületeket

hagynak kihasználatlan, kincseit csekély társadalmi erejű népek kezelése alatt pusztulni engedve». S amikor dicsőílnusztát zengi az angol kapitalizmusnak, amely Indiát, Egyiptomot és más területeket megmentett a pusztulástól, és áldást és gazdagságot fakasztott ez országok lakossága számára, - egyben a jövő programját is megformulazza, mondván: «fel kell hagynunk a gondolatlalt, mintha a magukra hagyott színes fajokban megvolnának az általuk örökölt áldott országok természeti kincseinek kiaknázásához szükséges tulajdonságok».

E nyílt beszéd, amelyet a történelmi események eléggé megbíráltak ahhoz, hogy bármi kommentárt is kellene még hozzáfűzni, egyben felment bennünket attól is, hogy tovább - nem kevésbé világos- idézetekkel illusztráljuk: mennyire nem tudomány az, hanem apologia és politika, amit Kidd művel. Mégsem mulaszthatjuk el, hogy ne - ma már - számunkra baljós szavaival fejezzük be műve ismertetését; az «angol ember» tulajdonságaira - «jellem-erő és erény, emberség, becsület és feddhetetlenség és minden körülmények közt őszinte, odaadó kötelességérzet» - «nem pedig eszményi tervekre kell támaszkodnunk, ha a társadalmi kérdést megoldani akarjuk és ha szerencsésen akarjuk átélai a XX. században reánk váró társadalmi forradalmat, mely a nyugati népek különféle ágának társadalmi erejét a valaha tapasztalt legszigorubb próbára akarja tenni».

S említsük meg harmadiknak a szociáldarwinizmus theoretikusai közül az «anthroposociológia» megalapítóját, a német Otto Ammont (1842-1916), nem is azért, mintha már az eddigiekből is nem lenne világos, hogy ezekben az elméletekben nem a tapasztalatok sűrtítéséről és általánosításáról, nem a való világ törvényszerűségelnek a feltárásáról van szó, hanem a burzsoázia osztálytörekvéseinek ideológiail alátámasztásáról és nem is melleleg a marxizmus elleni harcról. Hanem inkább annak felmutatására, hogy az osztályelfogultság, az apologiára való törekvés milyen tjesztő méreteket ölíhet és mily kevésbé becsülik egyesek mások értelmi képességeit, ha feltételezik, hogy gondolatmenetük hiteltre talál náluk. Mert Ammon «Die natürliche Auslese beim Menschen» (1893), és «Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen» (1900) c. munkáiban, miután bemutatni igyekszik, hogy a természetes kiválogatódás az embereknél is ugyanugy érvényesül mint az állatvilágban és a létért való küzdelemből az emberi társadalomban is az erősek kerülnek ki győztesen és a gyengébbek elkorcsosulnak, majd végül elpusztulnak, - azt a «szellemes» fordulatot hajtja végre hamis azonosítással, hogy az erős egyenlő a gazdaggal, a gyenge a szegénnyel, azaz a gazdagok azért gazdagok, mert tehetségesek, a szegények pedig azért szegények, mert tehetségtelenek.

Hogy elméletének «tudományos» látszatot adjon, egy «binominális görbével», másutt egy parabolával ábrázolja az emberek tehetség szerinti megosztását, rámutatva arra, hogy a legnagyobb tehetségű emberek száma a legkisebb, majd a tehetség csökkenésével arányban nő a számuk egy bizonyos pontig, a

középtehetségükig, hogy azután a csökkenő tehetséggel a számuk is csökkenjen és a teljesen tehetségtelenek száma éppugy minimum legyen mint a legtehetségesebbeké. De ugyanez a parabola szerinte a gazdagság-szegénységnek is, és ebből – mellesleg quid pro quo logikai hiba elkövetésével – azt vitatja, hogy a két parabola egyes pontjain elhelyezkedettek személyileg is azosak, s így véli bizonyítottnak a tehetség és gazdagság egybevágóságát. De igyekszik Ammon felhasználni a Lapouge-féle koponyaindex-elméletet is, amelyet aként alakít át, hogy állítja – néhány száz gazdag és szegény koponyájának személyesen történt mérésére támaszkodva – a gazdagok – különösen a bankárok – koponyája nagyobb mint a szegényeké, ami megint csak a tehetség-gazdagság okozatosságát bizonyítaná.

Mindez persze csak első pillanatra tűnhetik fel komolytalan játszadozásnak. Mert a következtetések, amelyeket a létért való küzdelem és a természetes kiválogatódás e társadalmi «értvényesüléséből» levon, lényegében nyílt támadás a szocializmus ellen és közvetlen tanácsadás a tőkés államnak, milyen szociál, sőt adópolitikát kell folytatnia ahhoz, hogy a fenti törvények érvényesülését, tehát a társadalom fejlődését szolgálja. Ami a szocializmus illeti, már Kidd-nél láttuk, mint tartja ő azt a létért való küzdelem teljes megszűnésével egyértelműnek. Ammon szerint a szocialista társadalomban a faj kiváló egyedei keverednének az alacsonyabbrendűekkel és ez a faj züllésére vezetne. A faj nemesedése szempontjából tehát a gyöngébbek, az alacsonyabbrendűek, azaz a szegények támogatása fejlődésellenesség, az elesettek gyámolítása a faj fejlődése szempontjából bűn, általában minden szociális intézkedés elvetendő. Sőt nem elég a szegényekkel szemben való érdektelenség, elnyomásuk, üldözésük egyenes követelménye a fajfejlődésnek. Így minden adóterhet a szegény néposztályra kell áthárítani és ennek legcélravezetőbb módja a fogyasztási adók emelése és kiterjesztése. De ki kell zárni az államnak a proletárokat a politikai választói jogból is, hogy az államvitelre semmi befolyásuk ne lehessen, általában minél messzebbre kell taszítani őket az államfunkcióktól, így semmi szerepet nem szabad juttatni nekik a közigazgatásban, stb. Ezzel szemben ki kell támogatni és támogatni kell az államnak a gazdagabb osztályokat, adókedvezményekkel előmozdítani további vagyonosodásukat és értékpapírok, kötvények kibocsátásával erősíteni őket, hogy életük minél gondtalanabb legyen s lehetőleg felmenteni őket még azoktól a munkáktól is, amelyek a gazdagodásukat szolgálja. Az ideális állapot az, amely a tevékenységüket a részvény osztalék szelvényeinek a beváltására korlátozza, hogy annál több idejük és módjuk legyen a tehetségüknek megfelelő szellemi életre, a kultúra élvezetére és elmélyült meditációkra. S hogy a kép teljes legyen – illetve hogy mögüle teljes fegyverzetben a hitlerizmus lépjen elő, említsük meg azt is, hogy Ammon szerint megtiltandó a proletariátus minden tömörülése, érdekvédelmi vagy politikai szervezete, mert hiszen ez csak az alacsonyabbrendű fajok pusztulásának a gátlását szolgálná, – különben is, mint állítja, nem a kapitalizmus, hanem az alsóbb rétegek mértani haladványszerű szaporodása okozza a nyomort – s e

szaporodás ellensúlyozására, a gyengék és életre nem valók kipusztításának meggyorsítására dicsoítani kell a háborút. Ammon - az általános hadkötelezettiségre való tekintettel - biztosítja a gazdagokat, hogy a harcmezőn is érvényes a természetes kiválogatódás egyetemes biológiai törvénye, mert ott is csak a tehetségtelenek pusztulnak el, míg az ügyeseket, életrevalókat, érted gazdagokat, elkerüli a halál.

Organikus iskola

Az eddigi szociológiai iskolákat is az a törekvés jellemezte, hogy megtalálják a társadalmi életben a biológiai törvényszerűségeket. Az organicisták tovább mennek ennél: nemcsak a törvényszerűségek azonosságát akarják felfedezni az állati és emberi társadalmakban, hanem az egyes jelenségek közötti megfeleléseket, rokonságokat, analógiákat igyekeznek megállapítani. Erre a törekvésre az vezeti őket, hogy a pozitivisták, akiknek az elméletéhez kapcsolódnak, elsősorban Comte és Spencer, nem is igényelhetik a lényegbeli összefüggések, a törvények feltárását, hanem megelőgszenek az összegyűjtött tények, jelenségek leírásával, csoportosításával, bizonyos szabályszerűségek megállapításával. Ez a beállítottság alapján véve fel is menti őket attól a tudományos teljesítménytől, amelyet tehát jogtalanul reklamálnak náluk kritikusaik, hogy t. i. a párhuzamosságok, analógiák okait is felkutassák és ezekből kiindulva valamennyi jelenségre egységesen végigvezessék és összefüggő magyarázatot adjanak. Ilyen igénnyel nem lehet tehát már elvileg sem fellépni velük szemben, ha a párhuzamok végigvezetése nem sikerül, ha az analógiák nem mindig találóak, az érv és értékelés lehet az illető elméletek tudományosságát illetőleg, - de nem a szerzők intenciójának pellengérré állítása.

Mert ha meggondoljuk, hogy ez elmélet hívei mire vállalkoztak, hogy t. i. megtalálják az emberi társadalom minden mozzanatának a megfelelőjét az állati "társadalmakban", sőt a társadalmi szervezet minden kis részének és funkciójának az adekvát részecskéket és tevékenységeket az egyén testi szervezetében, - akkor nem csodálhatjuk, hogy a legkonokabb organicisták előbb-utóbb lazítanak vállalt feladatokon és ószintén letérnek a hasonlatok útjáról vagy kevésbé ószintén bonyolult és sokféleképpen értelmezhető fogalomrendszer bevezetésével elhomályosítják, elködösítik az eredeti elméletet, hogy az eltérést ne lehessen olyan jól észrevenni.

De helytelen lenne azt gondolni, hogy e tanítványoknál egyszerű tévedésről van szó, arról, hogy míg a mester - elsősorban Spencer - analógiáktól semmi egyebet nem várt, mint hogy a társadalom általa sem kellően megismert folyamatait valamiképpen érzékeltesse, megérttesse olvasóival, - addig a tanítványok ezeket az analógiákat valóságos összefüggésnek, középpénznek vették volna, elutlozták volna őket, hogy folytassák, befejezzék, tökéletesítsék a mes-

ter művét. Mert ha említés tételük ezekben az elméletekben társadalmi tudóról, ha a véredényrendszer a takarékpénztári hálózatnak, az idegszálak sürgönydrótnak, az emberi agy központi táviróhivatalnak felel meg, ha a papság elzelrosodott idegszövet, ha a hódító államok himneműek, a meghódítottak nőneműek, stb. stb. - mindezek a - Loria szavaival szólva (A szociológia feladata és iskolái, c. művéből) - tudományos, sokszor elég izléstelen arabeszkok nem adják ezeknek az elméleteknek a lényegét. A lényeg az - és ezt különösen Schöffle és Lilienfeld, a legkövetkezetesebb és hasonlataikat pedánsan kidolgozó, két organicista művein keresztül próbálják bemutatni - hogy minden esz-közzel bebizonyítsák: a társadalom nem organizáció, ahogy a marxizmus tanítja, hanem organizmus, vagyis olyan életfunkciókat végző szervezet, amelynek egy központi tudata van, nem pedig a biológiai és minden más mozgásformától minőségileg különböző mozgásformákat felmutató közösség, amelynek minden tagja önálló öntudattal bír. Ez pedig többek között, de mindenekelőtt annyit jelent, hogy az organizmus a maga eredeti strukturájában változtathatatlan, örök, akár csak az emberi vagy állati szervezet, az organizáció azonban változik. S így az organicisták is, ha más utakon, más módszerekkel, más meggondolások alapján, de ugyanoda akarnak eljutni, ahová a fajelmélet vallói, vagy a szociáldarwinisták: a tőkés társadalom mulandóságának, a szocializmusnak mint a jövő társadalmi formájának és a marxizmusnak, mint a társadalomról szóló egyetlen tudománynak a tagadásához.

Albert Schöffle (1831-1903) Tübingenben, majd Wienben a politikai gazdaságtan professzora, egy ideig Ausztria kereskedelemügyi minisztere is volt. Főmunkája az organikus iskola egyik legismertebb standard-műve, a négykötetes *„Bau und Leben des sozialen Körpers“*, (1875-78), amelyben a *„társadalmi test“* egyénei, motorikus központjai, idegei és gangliái egész hadseregét sorakoztatja fel, hogy azután analógiáit sorra-rendre feladja és posztumusz munkájában, az *„Abriss der Soziologie“*-ban (1906) világosan is megmutassa fejlődésének útját: amely Comte pozitivizmusától a német klasszikus filozófiáig, elsősorban Hegelig vezet.

A társadalom statikájának és dinamikájának megfelelően Schöffle megkülönbözteti a társadalmi test elemét alkotó egyének közötti alapkapcsolatokat, mint pl. nemzetiségek, rend, osztály, párt, vallási közösségek, - valamint öt *„alapszövedéket“*, és pedig a letelepedést, védelmet, háztartást, technikai berendezéseket, amelyeknek két ága a hatalmi, mint hadsereg, rendőrség, és üzleti, mint termelés és kereskedelem s végül a szellemi munkát. A növekedésnek, amelyet a társadalmi fejlődés lépcsőfokainak is nevez, szintén öt szakasza van, ezek: a hordaállapot, rendi vagy feudális társadalom, polgárközségi polis, országos közösség és nemzeti közösség. Mondanunk sem kell, hogy Schöffle meg sem kísérl, hogy valamennyi mozzanatnak megtalálja az egyéni szervezetben a biológiai pendant-ját, így azokat, amelyeket felsorol, aligha lehet többnek venni, mint magyarázó hasonlatnak. Pl. a védelmet, amely a társadalomban kiterjed a vártól a biztosításig, párhuzamba állítja az állati páncél-

zattal, a hatalmi funkciókat a keresztsávós, önkényes, az üzleteket a sima, önkéntelen izmokkal, a szellemi munkát, azaz a pszichofizikai társadalmi szövődéket az állati idegrendszerrel, stb. De ha valóságos analógia állana fenn a biológiai és társadalmi között, ha a társadalom ténylegesen organizmus lenne, akkor nyilvánvalóan a párhuzam nem maradhatna hiányos.

Más kérdés, hogy a történelmi fejlődés fázisai – mostmár függetlenül a biológiai vonatkozásoktól, amelyek itt még hiányosabbak, mint a «szövődékek-nél», – megfelelnek-e az emberiség tényleges történelmének. Schäffle e tekintetben szintén nem következetes, mert bár azzal az igénnyel lép fel, hogy az általa felállított történelmi lépcsőfokokat minden népre érvényeseknek tartsa, – végül is maga hajt végre korrekciókat abban a tekintetben, hogy az ötödik lépcsőfokot, a nemzeti közösséget csak a legújabb kor társadalmában fedezi fel, míg az első négy megvan már a görög-római rabszolgatartó társadalmakban is. Eltekintve attól, hogy nála a rabszolgatartó társadalmi forma egyáltalán nem szerepel, – hacsak a polgárközösségi polist nem tekinti annak, hiszen a hordatörzsi, tehát kommunista őstársadalom után mindjárt a feudális következik, így hosszú évszázadok esnek ki, azaz az elvi-logikai és történelmi taglalás egysége – ami a történelmi materializmus nagy vívmánya – teljesen szétesik. Viszont ha megpróbáljuk elfogadni azt az álláspontját, hogy egy ugyanazon társadalomban a legkülönbözőbb társadalmi formák állhatnak meg egymás mellett vagy keveredhetnek, s pl. a görög-római ókort vesszük, s akceptáljuk, hogy a horda-törzsi szerkezet, a polgárközösségi polis és az országos közösség, ha nem is tiszta megnyilvánulásokban, de megtalálható ott, semmiképpen sem fogadható el, – még a colonus-rendszer előrehaladása mellett sem – hogy ebben a társadalomban rendi forma található lenne.

A hegeli történelembölcselet hatására vall, hogy a nemzeti közösség, mint legmagasabb lépcsőfok után nem következik semmi, – viszont más vonatkozásban a Spencer-Comte-i gondolatmenet lép előtérbe, amikor a fejlődés három formáját különbözteti meg: az evolúciót, a transzolúciót és az involúciót. E kifejezések értelme megközelítőleg az lenne, hogy az evolúció a mennyiségi növekedés szakasza, «extenzív» fejlődés, a transzolúció a minőségi növekedés szakasza, «intenzív» fejlődés, amelyen az «alapszövődék» keletkezése, illetve változása is értendő, s végül az involúció a hanyatlás, pusztulás szakasza. Schäffle történelembölcseletében így számos pont tisztázatlan marad. Mert egyfelől adja – bár pontatlanul és a történelmi tényeknek nem egészen megfelelően – a társadalmi formák fejlődését, és elérve a saját korára, a jövőt illető perspektívát nem rajzolja meg, ami érthető, hiszen az a nemzeti közösség, azaz kapitalista társadalom túlhaladása, a szocializmus lenne (amit ő mellel egy munkájában, «Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie, (1885) tagadásként vesz) – másfelől viszont – megint csak kifejezetlenül – utalásokat kapunk az örök körforgásra – amikor tételezi a kétféle növekedés és széthullás, romlás szakaszait, amivel ösztönzést adott későbbi biológizáló történelembölcselet, mint

Spengler, számára. Csak hogy, míg a fajelmélet hívei a rossz fajkeveredéssel magyarázatot is próbálnak adni a hanyatlásra és pusztulásra, Schäffle-nél ennek motívumai nem láthatók. Ellenkezőleg, a természetes kiválogatódás érvényét változatlanul fenntartja – legfeljebb a formái változnak, amennyiben szelídülnek és a «műveltség, polgárosultság, pallérozottság» társadalmi korszakába visznek, – ez pedig ellentmondásban van a hanyatlás-elmélettel.

De nem ez az egyetlen erőszakosság, önkényesség Schäffle gondolatmenetében és fogalomképzésében, hiszen a «polgárosultság»-ot is úgy osztja fel «kulturára» és «civilizációra», hogy e két fogalom meghatározásával az amúgy is tisztázatlan értelmüket még jobban összebonyolítja. Mert kultúra az ő számára «minden polgárosultság tárgyi tartalma», míg a civilizáció «a tartalom megszerzése és megőrzése a létért való küzdelem nemesebb formái közepette». Ami e ponton figyelemre méltó, az a távolodás az organikus felfogástól – és közeledés a «szellemi organizmus»-felfogáshoz, amely azután említett posztumusz könyvében nyíltan kifejezésre is jut. S emellett tanulságos, hogy mihelyt a biológiai fogalmakról elhagyja, minden ellenkezés ellenére kényszerül arra, hogy a társadalmi tényezők között – bármennyire is a szellemet, a kulturát, az értékeket hangsúlyozza – elismerje a technikai-gazdasági bázis létezését is. A Bau und Körper «alapszövedékeknek» fiziológiai analógiáit ugyan is a Grundrissben «hatféle szellemi kapcsolási móddal» helyettesíti, melyek a következők: szellemi kapcsolási mód, mely a nyelvi-esztétikai területet öleli fel; az érték-vonalkozások, melyek a pénz rendszernek felelnek meg; a rend, amelynek megnyilvánulásai a szokás, jog, erkölcs; a hatalom, mint kényszer, tekintély, tulajdon; a gazdasági szféra, azaz technika és népgazdaság és végül tér- és idő egységes kapcsolási módok, amelyek magukban foglalják a közlekedést, a szellemi és anyagi javak felhalmozását a jövő számára. Bármennyire is hiányolható e felsorolásból, – hogy miért éppen hat és ez a hat, arra sem kapunk választ – az egységes felosztási, rendszerező elv, mindenesetre szimptomatikus, hogy szándéka és akarata ellenére kénytelen engedelményeket tenni éppen annak a történelembölcseleti irányzatnak, amely ellen a legélesebben harcol: a történelmi materializmusnak.

Sok tekintetben Schäffleval rokongondolkodó Paul Littenfeld (1829-1903) ki német származású ugyan, de élete nagy részét külföldön tölti, így szenátor Pétervárott, majd éveken át elnöke a Szociológiai Nemzetközi Intézetnek. Főmunkája: «Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft» 5 kötetben (1873-81) németül, egy másik, feltűnést keltő műve: «La pathologie sociale», (1896) Párisban franciául jelenik meg. A «Gedanken» nem rendszeres mű: természettudományi, közgazdaságtani, filozófiai és történelmi tanulmányok laza konglomerátuma, s így nincs nehéz dolga annak, aki ellentmondásokat, félbenmaradt elméleteket, kifejtetlen utalásokat akar benne felfedezni. Gondolatai azonban uttörő jellegűek, tekintettel arra, hogy az első kötete, melyben a társadalmat biológiai nézőpontból tárgyalja és organizmusnak tekintti, Spencer hasonló állás-

pontról tanuskodó Principles of Sociology-ja első köteténél négyévvvel korábban jelent meg.

Ami a biológiai és társadalmi jelenségek analógiáit illeti, Lilienfeld nem az egyes állati-emberi szervezetnek megfelelő társadalmi szerveket keresi, hanem átfogóbb szemlélettel az összfunctiók hasonlóságát igyekszik felfedezni. Így jut el az egészség és betegség jelenségeihez és különösen ez utóbbiak részesülnek széles taglalásban, a Pathologie sociale c. könyvében. Hogy ennek gondolatmenete világos legyen, két motívumot kell általános szociológiájából előrebocsátani. Az egyik az, hogy ő nem az egész emberi vagy állati testet hozza párhuzamba a társadalommal, hanem csak az idegrendszert. Maga a test nem lényeges része az idegrendszernek, hanem ugyyszólván csak a talapzata, hordozója. A másik motívum pedig a szervezet három funkciójának, a fiziológiának, a morfológiának és az individuálisnak megfelelően három társadalmi funkció van: a gazdaság, a jog és a politika. (Hogy miért van itt pontos megfelelés, annak magyarázatával Lilienfeld adós marad). E két motívumból vezet le azután Lilienfeld a társadalom megbetegedéseit; az idegrendszernek az felel meg, hogy e betegségek idegbetegség jellegűek és a három funkciónak megfelelően a beteg gazdaság a dementiának, a beteg jog a delíriumnak és a beteg politika a paralízisnek a pendantja.

Már ebben is épp elég az önkényes konstrukció, - de még fokozódik ez azzal, hogy Lilienfeld a társadalomban a szociális idegrendszeren kívül, amely a szellemi organizmus fogalmával, vagyis a társadalmi élet szellemi jelenségeinek a foglalatával lenne jellemezhető, megkülönböztet még "szociális intercellulár szubsztanciát", azaz sejtközi állományt, amely a társadalomban található holt anyagokat, mint a technikát, házakat, vasutakat, de műalkotásokat, könyveket, sőt írott törvényeket és eszméket is magában foglal, vagyis a fogalomban keverednek a társadalom objektív kitévői között az "anyagi" és a "szellemi" jellegű tényezők. S bár - még az eszméket is fel lehet fogni mint az egyéni tudattól független valóságokat - "ha megragadják a tömegeket", ahogyan Marx írja - de akkor nem világos, hogyan állítható szembe ezekkel a gazdaság, jog és politika mint szubjektív jelenségek; vagyis nincs következetesség abban a megkülönböztetésben, amelyben a szociális idegrendszer és a sejtközi állomány dualitása jelenkezik.

A sejtközi állománynak van azonban egy speciális funkciója; ha van társadalmi betegség, kell lennie társadalmi gyógymódnak is - és a sejtközi állomány ennél az eljárásnál mint eszköz, tehát mint gyógyszer szerepel. Hogy itt már az analógia felmondja a szolgálatot, azt Lilienfeld észre sem veszi: hiszen az állatvilágban, a természetben az állatok is fel tudnak használni gyógyeszközöket, - de készíteni nem tudnak; erre csak a társadalomban élő ember képes. De ha ezt a konzekvenciát levonná, akkor általánosítania is kellene, azaz eljutna a termelés fogalmához, amely lényegbevágóan megkülönbözteti az emberi társadalmat az állati közösségektől, - ennek elismerése azonban

egyértelmű lenne a történelmi naturalizmus feladásával a történelmi materializmus javára. Lillienfeldnél azonban egészen mások a társadalom meghatározó jegyei, – még pedig olyanok, amelyek attribútumai a biológiai organizmusnak is, és a szociális organizmusban még pregnánsabb kifejezésre jutnak. Ezek a következők: egység; célszerűség; mozgás, még pedig a változó külső vonatkozásokhoz alkalmazkodó, azaz nem örökösén egyformán ismétlődő, mint a mechanikus mozgás; a szervek specializálódása; felhalmozás, amelyet Lillienfeld 'tőkeképzésnek' is nevez, de a készletek, feszítőerők és az örökölt képességek felhalmozását érti rajta a biológiai testben, míg a társadalmi organizmusnál gazdasági értelemben is használja. Ezeknek az attribútumoknak a teljes érvényesülése adja mindkét fajta organizmus egészségét, tökéletesedése pedig a fejlődését. Hogy azonban ez a fejlődés miben áll – éppugy, mint annak a tartalmi megválaszolása, hogy a társadalom mennyiben 'magasabb' lény, mint a biológiai organizmus – az Lillienfeldnél meglehetősen homályban marad. Beszél ugyan 'háromféle elrendezettségről', amelyen azt érti, hogy a formák, amelyek időben egymásután következnek, a térben egymás mellett és ugyanabban az individuumban egymás fölött is elrendeződnek, – de ez csak bizonytalan alkalmazása a Haeckel-féle ontogenezis és filogenezis törvényének a társadalomra, amikor azt taglalja, hogy a társadalmi alakzatok és a kulturfokok a történelem folyamán egymásután differenciálódnak, és az egyes stádiumok minden népben külön-külön – még egyszer végbemennek, és a föld különböző fajaira szétoszolva egymás mellett is érvényesülnek. A hármas elrendezettség egyben felosztási elvként is szolgál Lillienfeldnél a társadalomtudományok számára: az egymásutániség a történelemben, az egymásfölöttiség a szociológiában, az egymás mellettiség pedig az antropológiában, és etnológiában valósul meg.

E bizonytalanságok és erőltetett analógiák forrása nemcsak a társadalmi megismerés kezdetlegessége, amelyet még oly szorgalmas anyaggyűjtéssel és a rokontudományok igénybevételével sem tud leküzdeni, hanem a marxista elméletűl való tartózkodása is, amely arra készíti, hogy igyekezzék mind a materializmust, mind az idealizmust mint egyaránt 'helytelen szélsőséget' bemutatni, – hogy végül is – ama tapasztalattal megegyezően, hogy az ilyen harmadik út keresés mindig az idealizmusnál köt ki – arra a megállapításra jusson, hogy 'isten eszméje az emberiség minden szellemi és erkölcsi ereje legmagasabb integrációjának az eredménye'.

Mindennek ellenére Lillienfeld elmélete nem üres fantazmagória, hanem a társadalomtudományt elméletek érdekes szétágazásának a metszéspontja. Mert egyfelől azzal, hogy a társadalomban idegsejtek rendszerét látja, utat nyit a társadalom pszichológiai felfogása számára, – másfelől pedig, hogy a társadalmi tények kényszerítő hatására felveszi a társadalmi sejtközi állomány fogalmát, ezzel lehetőséget nyújt arra, hogy a gondolatmenet közelítsen a társadalom gazdasági felfogása, majd ezen keresztül a történelmi materializmus felé. Lillienfeld a saját személyében sem egyik, sem másik irány mellett nem tud dönteni, így számára nem marad más hátra, mint egy sajátos kölcsönhatás mint magyarázó

elv, amennyiben nemcsak a társadalmi jelenségeket akarja megvilágítani a fizikai élet törvényszerűségeivel, hanem ez utóbbiakat is a társadalmi jelenségekkel; így pl. a sürgőnyközpontok jobban megmagyarázzák az elme működését, a reflexmozgásokat, mint fordítva, és a pszichiatria is rengeteget meríthet a társadalmi élet nyújtotta analógiákból. Így nem csoda, hogy végül is Lillienfeld odajut, hogy „az ideális: reális és a reális: ideális”, azaz az ő elmélete is pontosan ráillik az a jellemzés, amelyet ő a kereszténységre alkalmaz, hogy t. i. az nem más mint „szociálszichofizikai metafizika”.

Már az eddig ismertetett organicisták elméleteiből is le lehet vonni azt a tanulságot, hogy bármily találó és szellemes analógiákat állítanak is fel a biológiával és a szociális lények között, ezek legjobb esetben is pusztán analógiák, hasonlóságok, de nem egybevágóság és pláne nem azonos törvényszerűségek megnyilvánulása. Azaz lehetetlennek elűntetni azt, hogy a biológiai törvények és a társadalom törvényei között minőségi különbségek vannak és az előbbieket nem vihetők át a társadalomra. Ha tehát az illető organicista tudományában elmélyed és önmagával szemben őszinte, kénytelen előbb-utóbb elhagyni a biológia területét és új utakra térni. Ezt láttuk már Lillienfeldnél is és ezt látjuk fokozottabb mértékben Alfred Fougille-nél (1838-1912), bordeauxi, majd párizsi egyetemi tanárnál, aki azonban 1879-ben lemond állásáról, Mentonba vonul vissza, hogy teljesen az irodalomnak élhessen. Széleskörű munkássága felel meg a filozófiatörténetét (La Philosophie de Platon, 2 kötet, 1869, La Philosophie de Socrate 2 kötet, 1874, Hist. de la Philosophie, 1875, Descartes, 1893,) számos műben tárgyalja az etika kérdéseit (La Liberté et le Déterminisme, 1872, Critique des Syst. de Morale contemp. 1883, Nietzsche et l'Immoralisme, 1902, Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemp. 1905, Les Éléments sociol. de la Morale, 1906.), több könyv foglalkozik filozófiája alapfogalmával, az Idée-force-val, azaz Eszmerővel (L'Évolutionisme des Idées-forces, 1890, La Psychol. d. Idéesforces, 1890, La Morale des Idées-forces, 1908.), a mi szempontunkból azonban legfontosabbak szociológiai művei és pedig La Science sociale contemp. 1880, Le Mouven. posit. et la Conception sociol. du Monde, 1896, és különösen Le Socialisme et la Sociologie réformiste, 1909.

Ami filozófiáját illeti, ennek lényege, hogy Platon idealizmusát harmoniába hozza az evolucionizmussal, a metafizikát kísérletekre alapozza, röviden, hogy a szaktudományokat és a filozófiát, amelyek abban az időben hátat fordítottak egymásnak, kibékítse egymással. A tudomány csak részismereteket ad, így pl. a természettudomány a tárgyak kölcsönös viszonyaival foglalkozik, függetlenül az érző és gondolkodó alanytól és a lét egészéhez való viszonyuktól. „A pozitív tudomány szemében a világ mindig csak szétfört tükör” - írja a Le mouvement idéaliste contemporain c. műve Bevezetésében. Ezzel szemben a filozófia a cserepeket egymás mellé illeszti és az egész képet igyekszik szemügyre venni és pedig annak az akarataknak a legfőbb erőfeszítésével, amely a mi lényegünket alkotja, a tudatra való akarattal. Ezért a filozófia nem más, mint

a világ egészére kiterjesztett pszichológia. Amíg a pozitív tudomány tulajdonképpeni tárgya a mennyiség, a filozófia tárgya a valóságos vagy ideális minőségek világa. A világfolyamat csak a pszichikai által válik egyetemessé, érzés, vágy és gondolkodás nélkül sem elő nem állhat, sem pedig tökéletesen meg nem magyarázható. Az alany és tárgy ezek szerint alapegységet alkot, ennek kutatása a metafizika feladata. E spiritualista-monista metafizika központi fogalma a már említett eszme-erő (Idée-force), amelynek dinamikus jellege van. Az eszme-erő lényegében «a platoni ideának az égből az emberek közé való lehozása» - írja Benrubi a jelenkori francia filozófiáról szóló munkájában, a gondolkodás és cselekvés feloldhatatlan egysége. «Minden tudatállapot idea, amennyiben megkülönböztetési képességet zár magába, és erő, amennyiben alapjában véve akarát» - magyarázza Fouillée a Psychologie-jában. Az ideában találkozik a külső a belsővel, az eszme-erő a ható valóságnak, - amely lényege szerint vágyó és észlelő, tehát szellemi - a tudata. A tudat elemei tehát nem tudattalanok, hanem csak tudatalattiak vagy homályosak. Az élet pedig nem mechanikus, hanem lelki tényezőkön alapuló fejlődés.

Fouillée a biológiát is pszichológiailag fogja fel: a létért való küzdelem akaratok harca, teljesen lelki folyamatok láthatóvá válása. Az akarát az okozatosság és célszerűség azonossága és az eszme-erők ennek az akarátnak különböző formái. Ugyanigy azonosság van az objektív és szubjektív között: ahogyan a determinizmus reálisan adva van a természetben, ugyanigy a szabadság mint eszmény adva van a tudatban. A természet abszolút determinizmusa azonban felolvad a szabadság-követelményben, amennyiben a valóság lényege az idea, amely fejlődésben valósítja meg önmagát és ami «kivülről» mint fejlődés mutatkozik, az «belsőleg» mint vágyódási folyamat jelenik meg. A szabadság eszménye az embernél az erkölcsi cselekvés által valósul meg, amennyiben - írja a «La liberté et le déterminisme»-ben - «a szabadság az a képesség, amellyel saját rendeltetésünket teljesítjük minden idegen októl való függetlenségünk tudatával». A kanti kategórikus imperativusszal a «végső rábeszélőt» (le suprême persuasif) állítja szembe, és ezzel - véleménye szerint - legyőzi a kanti formalizmust. A descartesi cogito-nak is etikai fordulatot ad, amikor az öntudat eredetiségének a gondolatában az én-t mások énjének hasonló tudatával szolidaritással teszi, demokratizálja, mondván - a La Morale des idées-forces-ben: cogito, ergo sum, ergo sumus.

Ebből a tudat-szolidaritásból következik szociológiája is. Az eszmeerők a társadalmi tudatnak a formái, amelyek az egyéni tudatban jelen vannak, éppúgy mint ahogy a nem az individuum szervezetében jelen van. A kollektív eszmeerőkhöz tartoznak azonban nemcsak az etikai, társadalmi és vallási eszmék, hanem a logikai ideák is. Az eszmék azt a kollektív erőt képviselik, amely fel van halmozva az egyénben. A szellemi átöröklődés visszahat a testi átöröklődésre és ezt nevelés által vezetni is lehet, sőt uralkodni lehet rajta. Ezzel Fouillée nemcsak a jogot, hanem az eszme befolyását is érvényre akarja juttatni a társadalom fejlődésében. A szociológiának olyan általános képességet

tulajdonít, hogy általa a kozmológia törvényeit is megismerhetjük. Ezt annál is inkább lehetségesnek tartja, minthogy mind a világegyetem létét, mind pedig az emberi együttélés formáit is az eszme-erők hatásaként fogja fel, vagyis az észlelő és akaró tevékenységet magában egyesítő dinamikus szellemi mozzanat működése gyanánt, mely az anyagot áthatja és az eszmék mintájára átalakítja.

A társadalom az ő szemében tehát pszichikai organizmus. Az, hogy organizmus, arra készíti, hogy Spencerhez és a többi organicistákhoz hasonlóan ő is keresse az analógiákat a biológiai és társadalmi jelenségek között. Ezek azonban nem egy-egy szervre vonatkoznak, hanem általánosabb jellegű funkciókra. Így pl. felhossa az idegközpontok hierarchiáját, szembeállítva a kormányzat szerveinek hierarchiájával, a katonai típusú államot a ragadozó állatokkal, az ipari államot a kérődző és más békés állatokkal hasonlítja össze, stb. Ugyanakkor azonban hangsúlyozza, hogy ezek a párhuzamok nem lehetnek se teljesek, se tökéletesek, így pl. a katonai és ipari típus mellé felveszi harmadiknak a „gondolkodó társadalmat; amelynek már az állatvilágban nem felel meg semmi, azonkívül a társadalom belső összefüggése is egészen más jellegű, mint egy-egy biológiai szervezet különböző szerveiből és azok funkcióiból adódó egésze. Így a biológiai jellegű egység megvan ugyan a hordáknál, sőt még a vérségi kapcsolat alapján alkotott nemzetségi társadalmakban is, de a társadalmi fejlődés következő fokánál ez a szempont felmondja a szolgálatot: a társadalom „szereződéses organizmus” lesz, amelyben az egyes tagok belátás alapján, tehát az önként vállalt engedelmisséggel fogadják el a fölöttük uralkodó állami hatalmat.

Ennek a - Fouillée műkéfejezésével élve - „kontraktualizmusnak” hiába keressük a párját a biológiában - s így egyre jobban előtérbe kerül Fouillée-nak a felfogása - a többi organicistákkal ellentétben, hogy a társadalom valóban szellemi organizmus. E felfogásból kiindulva azonban újabb probléma merül fel: van-e a társadalomnak én-je, öntudata, az egyénhez hasonlóan? Hogy erre a kérdésre válasz adjon, Fouillée visszatér oda, hogy az organizmusokat három csoportra osztja: olyanokra, amelyek tudata zavaros és szétszóró, mint pl. a gyűrűsállatoké; amelyek tudata világos és központi, mint a magasabbrendű gerinceseké, s végül amelyekben a tudat tiszta, de szétszóró és ilyen lenne az emberi társadalom. „Az első csoportban még sehol nincs gondolkodó tudat és én - írja a *La science sociale contemporaine*-ban -. A másodikban az elemeknek nincs énük, de az organizmusnak van. A harmadikban az elemeknek van énük, éppen ezért az organizmusnak nem lehet. Az egyes ének között csak a tárgynak és a célnak lehet egysége, de nem az alanynak. Mert éppen a változatos alanyok, önmagukat és a többieket ismerve, meggondolás és szabadság alapján alkotnak társadalmat. A teljes megoldás azonban mégsem ez, mert hiszen, ha organizmusnak tekint valamely komplexumot - még ha szelleminek is - kell egy központi öntudatának lenni; az eredmény - helyesebben kibúvó - egy újabb formula: „a társadalom szellemi hyperorganizmus” (*Éléments sociologiques de la morale*, -ban).

Hogy aztán ezen mit kell érteni, ezek az általa elképzelt hyperorganizmusnak milyen attribútumai vannak, arra nem találunk nála feleletet. Annál érdekesebb azonban az, hogy a küszöbén állván a megoldásnak – hogy t. i. a társadalmi mozgás minőségi különbségét felfedezze és ne organizmusról, hanem organizációról beszéljen – mennyire visszariad és milyen hevesen ellene fordul saját premisszáiból is következő konzekvenciáknak. Ez az ellenállás megmutatkozik abban is, hogy – legalábbis könyveiből az látszik – nem ismeri a marxizmus klasszikusait – illetve tekintve arra a hatalmas olvasottságra és lelkiismeretes irodalomfeldolgozásra, ami írásában megnyilatkozik – nem óhajtja őket ismerni, mert hiszen különben kénytelen lenne azok igazát elismerni. Így megelőlegezik inkább másod- és harmad kezekkel és ő maga is igyekszik még torzítani, úgyhogy a végén az eredeti marxizmusból már semmi sem marad. Az, hogy a marxizmus szerint az eszme szerepét semmibe se veszi, a legkevesebb. De Guesde szájába adja e szavakat: «mi szocialisták, a nyomor pártja vagyunk» (Le socialisme et la sociologie réformiste, -ban) – név nélkül pedig «egy másik szocialistát» idéz, aki szerint: «a munkás hazája a hasa», Lafargue pedig ő szerint a lustálkodásra való jogot prédikálja – mindezt nem lehet más kifejezést találni, minthogy inszINUÁCIÓ.

Hasonló nivón állnak ismeretel a kommunizmust illetőleg is, amikor annak olyan követelményeket tulajdonít, mint a teljes munkahozadékra való jog, és nem riad vissza hamisításoktól sem, Anton Menger: Neue Staatslehre-jére hivatkozva azt állítván, hogy egyes szocialisták bevallása szerint az existenciára való jogot úgy kell érteni, hogy az szükségessé teszi, «ha a társadalom fenn akar maradni», nemcsak mindenemű fogyasztás ellenőrzését, hanem a házasság és gyermekszülés korlátozását is. Legyen bárkinak bármilyen véleménye a polgári perrendtartás e nagyhirű bécsi professzoráról, az bizonyos, hogy könyvében ilyen állítások nincsenek. S ha összehasonlítjuk az eszme-erő elvont metafizikusának fenkölt és bonyolult fejtegetéseit mindaddig, amíg a polgári társadalom apologiájáról van szó, azokkal az útszéli hangú állításokkal, amelyek a jövőndő – kommunista társadalmat illetik – és amelyekben szó van a munkások alkoholizmusáról és hálálanságukról, amiért nem fogadják dicshimnusszal a nyereségrészesedés és ingyenrészvény, tőkés tulajdányokat, a mai «népi kapitalizmus» eme előfutárát, – akkor beláthatunk a kapitalista széplelek szövevényébe is, amely menten elvakult dühöngővé válik, mihelyt osztályküliségeinek korlátozásáról vagy pláne megszüntetéséről esik szó.

Fotillée mostohafla és tanítványa, Jean Marie Guyau (1854–1888) ott folytatja, ahol nevelője abbahagyta: a hiperorganizmus fogalmánál: az ember – írja L'Irréligion de l'avenir c. munkájában (1887) – «a környező társadalom fölé hatalmasabb és magasabb, egyetemes, mondhatnók kozmikus másik társadalmat helyez. A társulás, az embert mindenek feletti jellemző vonása, kibővül és a csillagokig terjeszkedik,» ennek a társadalomfeletti társadalomnak a jellegzetességeit, attribútumait keresi és különböző műveiben (La morale

anglaise contemporaine, 1879, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885, *L'art au point de vue sociologique*, 1889) részben az erkölcsben, részben a művészetben, végül azonban «vallástalanság»-nak nevezett vallásban vélt felfedezni. Ő is evolucionista: módszere abban áll, hogy mindent fel kell használni, amit a tudomány megállapított és ezeket az eredményeket a fejlődésnek megfelelően induktíve kell tovább vinni. A fejlődés nem egyéb mint az «élet teljessége». Az emberi cselekvés igazi ösztönzője az élet fenntartása és gyarapítása, ezt azonban már nem naturalisztikusan értelmezi, hanem «antifintellektualisztikusan», amennyiben a cselekvés alapja szerinte sem az ösztön, sem pedig a tudat, hanem a tudattalan vagy tudatalatti és arra törekszik, hogy a tudat reflexiója és a tudattalan ösztön spontaneitása közötti harmóniát helyreállítsa, azaz olyan cselekvés-princípiumot találjon, amely mindkét szférában közös.

E principium: «la vie la plus intensive et la plus extensive», mert miközben az élet önmaga intenzitása és kiterjedése tudatára jut, erejének nem megsemmisítésére, hanem fokozására törekszik. Az öröm nem célja, hanem következménye az életfokozódásnak. Életbölcselete a Nietzscheére emlékeztet, ő is az életfokozás igényeit hirdeti, de nála a szociális szempont a döntő. Etikája ezért nem beszél kötelességről vagy szentesítésről – mint említett könyvének címe «La morale sans obligation ni sanction» mutatja – hanem az ember szociális létének pozitív tényeiről. A szolidaritás nem kötelesség, hanem tény. A rokonszenv érzelme az életkéifejlődés eleven ösztönzője. Az élet kiterjedését szolgálja a közösségben való élet megszűktése, tehát erkölcstelen.

Hasonló okokból van az esztétikai élménynek is jelentősége. Az esztétikai élmény az egyéni életnek az egyetemes élettel való egységének az átérzése. A szép oly szemlélet vagy cselekvés, amely az életet bennünk mindhárom formájában (gondolkodás, érzés, akarat) egyszerre ösztökéli és ezen általános ösztönzés gyors tudata által örömet okoz. Ugy az esztétikai alkotás mint az esztétikai műelvezés az élet intenzitásának a fokozását jelenti. A «jelenlegi esztétika problémáiról» szóló művében azt fejtegeti, hogy a művész feladata, hogy «bennünk egyrészt a lét legmélyebb érzetét, másrészt a szellem legerkölcseibb érzéseit és legmagasabb eszményeit felidézze». Az igazi művészetben megvalósul az élet, etika, társadalmiság és vallás egysége. A művészet ezért a «társadalmi» az érzésteli kiterjesztése a természet minden élőlényére, – a természetnek, sőt a természeten túl is a társadalmisítása. A művészeti legfőbb célja a «társadalmi» jellegű esztétikai élménynek a létrehozatala. Hogy egy tájat élvezhessék, azzal harmonizálni kell, azaz a tájnak emberivé kell válnia. A művészet tárgya az élet kifejezése; a szépség nagyjában cselekvés, a bensőnek a kifelé való állandó sugárzása. A nagy művész nem az, aki csak szemlél, hanem aki érzésével áthatja a külsőt (szeret) és szeretetét másokkal közli.

Hasonló konklúzióra jut a vallás kérdésében is. A vallás, mely a közvetlen tapasztalat körét túlhaladó világhoz is felér, «minden dolognak az emberi társadalmak analógiájára alkotott fizikai, metafizikai és erkölcsi magyarázata. . . röviden: egyetemes szociológiai magyarázat, mítikus formában». Ez a vallás nem ismer dogmákat, kinyilatkoztatást, szertartásokat, hanem a legteljesebb individualizmus, és éppen ezért a pozitív vallás szempontjából teljes valtalanság. A jövő vallásáról beszélni éppoly értelmetlenség, mint a jövő alkímijáról vagy a jövő asztrológiájáról. De «vallástalanság, vallásnélküliség - írja az Irreligion-ban - nem jelent vallásellenességet. Sőt. . . a jövő vallástalansága megóvhatja majd a vallásos érzésből azt, ami legistább volt benne: egyrészt a kozmosz és a benne rejlő végtelen hatalmak csodálatát; másrészt egy eszmény keresését, amely nem csupán egyéni, hanem társadalmi is, sőt kozmikus és az aktuális valóságon túlterjedő. . . . A mi vallástalanságunkat a vallás, sőt maga a civilizáció magasabb fokának lehet tekinteni.» A vallásnak ezt a hiányát vallási függetlenségnek vagy anomiának (azaz szabálytalanságnak, törvénytélküliségnek), vallási individualizmusnak nevezi. Az a véleménye, hogy mihelyt a pozitív vallások elűnnek, «a kozmológikus és metafizikus kíváncsiság szelleme», amelyet e vallások lekötöttek és változhatatlannak mondott formulákba merevítettek meg, elevenebb lesz, mint valaha volt. «Kevesebb lesz a hit, de több a szabad kutatás; kevesebb a mészázás, de több az okoskodás, merész az indukció, a gondolatoknak tevékeny lendülete: a vallásos dogma kiálszik, de a vallásos életnek legkülönb része elterjed, intenzitásában és kiterjedésben gyarapszik. Mert csak az vallásos, a szó bölcséleti értelmében, aki kutat, aki gondolkodik, aki szereti az igazságot.»

Mit jelent az, hogy a vallásnak ilyen - individuálisnak látszó - értelmezést ad? Kora előrehaladott természetű, de főleg társadalomtudománya - elsősorban a marxizmus - egyre kevesebb teret enged a pozitív vallásnak. A vallás társadalmi funkciójáról azonban az uralkodó osztály nem mondhat le, - ezt az igényt elégíti ki, talán öntudatlanul, sok áttétellel az osztályösztön működéseként Guyaunak a «jövő vallástalansága». Nem valláspótlékról, hanem az állítólagos örök vallásszükséglet új - a tudomány talaján álló ember számára is elfogadható - formákban való kielégítéséről van szó. Guyau egyes vonatkozásokban úgy látja, hogy ez a forma a művészet: «minél inkább gyöngülnek a dogmatikus vallások, annál inkább erősödni és emelkednie kell a művészetnek» - írja - de végül is ez csak egyik forma, mert a «vallások túlélését» három elv, az értelmiségek, akaratok és érzelmiségek társulásától várja, behelyettesítve: a vallási próféták és papok helyét az emberi szellem, a költészet, metafizika és tudomány nagyjai foglalják el. De míg egyfelől azt igyekszik kimutatni, hogy «a tudomány, a metafizika, az erkölcs valamennyien költészetre s ezáltal a vallásos érzéshez hasonló dologra vezetnek», - másfelől a vallásos érzés, tehát az emberi együttélés legmagasabb foka a szociológia, «a tudományok e legkonkrétebbike» tárgya lesz.

Idáig jutván azonban ismét szembekerül az alapkérdéssel, a kiindulóponttal, a hiperorganizmus mibenlétével. Megoldási kísérletében visszakanyarodik a biologizmushoz is. Arra gondol, hogy mikép az atomok is egy magasabb egységet alkotnak a molekulában, végül pedig a szervezetben, hasonló egységesülés jöhet létre az egyes tudatok között is. «Menjünk hát e kérdéses, de a szellemnek nem ellentmondó korszak felé, amikor a tudatok, valamenynyien a bonyolultság s a benső egység magasabb fokára emelkedve, sokkal bensőbben hatolhatnak majd egymásba, mint ma, anélkül, hogy egyiket is megsemmisíthetné ez a vegyülés. Közlekednének egymással, mint ahogy ma a sejtek rokonszenveznek s együttesen hozzájárulnak a kollektív tudat alakításához». De hogy ez a kísérlet is reménytelen, mutatja, hogy ugyanarra az eredményre jut, mint az esztétikájában, – és mint a keresztény vallás, amelyeket túl akar haladni: a szeretet fogalmához: «A tudatoknak erről a tökéletes egybeolvadásáról, melyben azonban a vegyülés ellenére mindenki megőrizheti a maga árnyalatát, álmodozik már ma a szeretet, ezt igyekszik megteremteni. A szeretet pedig maga is egyike a nagy társadalmi erőknél, nem dolgozhatik tehát hiába». Ez a bizonytalan optimizmus elmélete csődje beismerésével egyenlő: hiszen a keresztény szeretet közel kétezer év alatt csak ádáz gyűlöletet, kízsákmányolást, tömeggyilkolásokat szentesített, – mi várható akkor a kötelezettség – és szentesítés nélküli vallástalanságtól?

N i e t z s c h e

Guyau: e munkájának, a «*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*»-nak egy példányában alá vannak húzva a következő sorok: «Gondoljunk a művészre, ki érzi magában a Génuszt és egész életén át napszámos munkára van ítélve. Folyton egy elvesztett élet, egy megoldatlan feladat, egy megvalósítatlan eszmény érzése fogja őt üldözni s idegrendszerére akként nehezedni, mint egy erkölcsi vereség tudata». E sorok mellett a margón pedig e szavak állnak: «Baselben ez volt az én sorsom». Az aláhúzó és a széljegyző Friedrich Nietzsche volt (1844–1900), a századforduló egyik legismertebb, legtöbbet vitatott és legproblemátikusabb német filozófusa. Élete, munkái hatása, értékelése a legszélsőségesebb ellentmondásokat mutatja. Egyszerre optimista és pesszimista, hívő és ateista, forradalmi és reakciós, tudós és költő, felfokozott életigénylő és sorvadó beteg; zafolt és összefüggéstelen aforizmaformában rendszert alkot, a saját maga emelte ideálokat maga rombolja le, gyűlöli azt, akit szeret és megveti azt, aki előtt leborul, bukásában nagy és nagyságában groteszk és nevetséges. A költői szárnyalás alantas gondolatokkal váltakozik nála, a gyönyörű stílus durva káromkodásokba torkol. Az egész életet akarja átfogni és élete tulnyomó része magányban telik, az ösztön, a testi mílvolt diadalát hirdeti és teste, idegei mondják fel legelőször a szolgálatot. Baselben úgy érzi, hogy napszámos munkában telnek egyetemi-tanári éveit, holott ép-

pen ezek az évek voltak a leggazdagabbak és legszellemlebbek. Szinte végeláthatatlanul folytatni lehetne ezeket az életében, felfogásában, filozófiájában mutatkozó ellentmondásokat, – de nemcsak ezzel függ össze az, hogy hasonló ellentmondások jellemzik filozófiájának sorsát is, hanem elsősorban azzal, hogy maga a kor is ilyen ellentmondásos, forduló, és a benne működő erők valamennyit je ideológiailag alátámasztást keres és vél Nietzschében felfedezni. Kezdve a marxista Mehringen, aki egy ideig a szocializmus felé igyekeztet lát benne, folytatva a dekadens intellektuelleken, akik a maguk sznobizmusát és nihilizmusát akarják vele igazolni és a kispolgári rétegek sok más irányzatán keresztül végül is eljutva a bestiális fasizmusig, Rosenbergig és Hitlerig, akik belőle kiindulva építik ki népeket kiirtó, tömeggyilkos politikájuk «elméletét».

Nietzsche protestáns lelkész-családból származik; apját öt éves korában elveszti, anyja neveli. Bonnban és Leipzigben classica philológiát tanul, és tanára Ritschl ajánlatára még doktorátusa megszerzése előtt 1869-ben, tehát 25 éves korában meghívják a baseli egyetemre tanárnak. Az 1870–71-es német-francia háborúban hazafias nekibuzdulásában részt akar venni, a semleges Svájc törvényei azonban tiltják, hogy fegyvert fogjon, ezért mint önkéntes betegápoló teljesít a harctéren szolgálatot. Itt szerzett betegsége tíz évi tanárkodás után végül is arra készteti, hogy állásáról lemondjon. Ez időtől kezdve a Rvriérán és Oberengadinban visszavonultan, irodalmi munkásságának él. 1889-ben betegsége szellemi elsötétedésre súlyosbodik, előbb Naumburgban anyja gondozza, majd ennek halála után nővére Elisabeth Förster-Nietzsche Weimari-ban ápolja, aki fivére halála után műveit is kiadja és biográfiáját megírja.

Nietzsche irodalmi pályafutását a baseli egyetemen való bemutatkozó előadásával, (Homer und die klassische Philologie) kezdi, amelynek programmatikus konkluziója: a szaktudományok – nála a filológia – nem lehetnek el filozófiai világnézet nélkül, amelyben «minden egyes és magányos mint valami elvetendő elpárolog és csak az egész és egységes marad meg». Hogy ez a törekvése – minden töredezettség és aforizmatikusága ellenére egész működése során megmaradt, – (hogy mennyire tudta valóra váltani, az más kérdés) azt nem lesz nehéz művein keresztül ábrázolnunk. A törekvés és megvalósulás közti állandó feszültségének megfigyelésére egyébként ő maga bőségesen módot ad saját műveinek, a művekkel kapcsolatos egyidejű reflexióinak és tudatos élete végén írt önéletrajza, az Ecce homo (1888) fejtegetéseinek összehasonlításával, amit természetesen e keretben – terjedelmi okokból – nem vizsgálunk keresztül, csak itt-ott egy-egy kiálló példával emlékeztetünk rá.

Élesen mutatkozik ez a probléma mindjárt első jelentősebb művénél, a «Geburt der Tragödie»-nél (1870–71) és pedig több tekintetben. Mindenekelőtt: nem abban van a látszólagos ellentmondás, amelyet több ízben is magát csodállatóan emleget, hogy «álmodni sem lehetne, hogy az a wörthi család ágyudörgése közepett» kezdte el. A lényegbevágó ugyanis nem ez, – mellesleg

Hegel is a jénai csata napján fejezte be a «Phänomenologie des Geistes»-t, de az a francia forradalom szellemét tükrözi - hanem az, hogy könyvét «politikailag indifferensnek», «nem-német»-nek jelenti ki. Nem az ágyudörgés és a görög költészetnek hódolás összeférhetetlensége a jellemző, hanem az, hogy Nietzsche tagadni és minden nyomát eltüntetni igyekszik annak, hogy művére nem a lőporfüst, hanem a párisi kommun vélelt igazi árnyékot - és az eredmény - Hegelnek a «lovagló világsszellem» iránti hódolatával ellentétben - a Bismarck iránti lelkesedés, - legalább is mindaddig, amíg a francia proletár forradalom - és egyben a forradalommal rokonszenvező német munkások - nyakának a kitekerőjét látja benne. Ezt leplezi és önmagának hizeleg tehát, amikor arról beszél, hogy műve «botrányosan Hegeltől szaglik» és «csak néhány formulában van bepermetezve Schopenhauer hullá-keserű parfümjével».

Ami pedig a mű alap gondolatát illeti, azt nem egészen a történelemben «fedezte fel» saját szavai szerint elsőnek, hanem Schellingnél, Hegelnél, sőt Wagnernél, akik már jóval korábban végrehajtották a Dionysos - Apolló - szembeállítását. E megállapítás nem Nietzsche érdemét akarja kétségbevonni, hogy könyvével jelentős esztétikai-etikai problémát vitt be szélesebb körök tudatába, - hanem csak azt az önünnepelést igyekszik lerontani, amivel «döntő újításként» tünteti fel fejtegetéseit. Mert mi következik abból a görög kultúra jobb megismerése tekintetében, ha apolloinak nevezi az ógörög képzőművészetet és a homerosi költeményeket, - dionysosznak pedig az orgiasztikus zenét, - vagy még pontosabban: apolloi a szemlélődő, mértékletes, rendezett, - dionysosi az erőteljes, szenvedélyes, hősies, alkotó-romboló, - és hogy a kettő egyesül az attikai tragédiában - és főleg Wagner zenedramáiban? Az eredmény inkább az, hogy Nietzscht ismerjük meg, aminthogy az Ecce Homo-ban maga is elismeri, hogy «amit ifjú éveimben a wagneri muzsikából kihallottam, egyáltalán semmi köze Wagnerhez. . . azt irtam le, amit én hallottam. . . amit én magamban hordtam». Ez a Nietzsche pedig az a «természetesen «első tragikus» filozófus, aki «a tudományt a művész optikája alatt nézi, a művészetet pedig az élet optikája alatt». Ez tartalmilag aztán nem egyéb, mint «az élet igénye még a legidegenebb és legkeményebb problémában is; az életre való akarat, a saját kiemelhetetlensége legmagasabb típusának áldozatában is vidáman» - a schopenhaueri félelmen és szánalmon túl a levés örök öröme, hogy «önmagam vagyok, - ama öröm, amely még a megsemmisülés feletti örömet is magában zárja.»

Ennek a Nietzsche-szubsztanciának további attribútumai - mint a Zur Geburt der Tragödie-hoz 1886-ban írt feljegyzéséből látható: «mélységes ellenszenv a kereszténységgel szemben», minthogy már ebben az időben ebben látja a németiség elkorcsosodását, - és ez (a Parsival) a főmotívuma a Wagnerrel való szakításnak is, ami abba a felkapott szójátékába sűrítendő, hogy «Der Fall Wagner» - der Fall Wagners (azaz a Wagner eset - Wagner bukása), - továbbá «alapos gyanakvás a morállal szemben; ami viszont abba az ismeretelméleti nihilizmusába torkollik, hogy a «lét a levés miatti szenvedőnek a

költészete». Ennek a tételének igazi értelme és a belőle következtetett megállapítás, hogy «a létezés öröme csak mint a látszaton való öröm lehetséges», azonban csak akkor világos, ha tekintetbe vesszük, hogy az «Erdrichtung» kifejezés nemcsak költészetet, hanem koholmányt is jelent. A nihilizmus azután teljesé válik, amennyiben a levés öröme is csak a valóságos, a létezés megsemmisítésében lehetséges, – sőt a tetőpontot, (a dionysosai boldogságot) csak a «legszebb látszat megsemmisítése» hozhatja.

Nem szabad azonban azt gondolni, hogy Nietzsche mindig ilyen absztrakt: csak akkor az, ha takargatnivalója van, ha vagy hiányzik nála a szilárd ismeretanyag, mint pl. természettudományi vagy közgazdaságtani problémáknál, vagy olyan kérdésekbe botlik, amelyek végigvezetése nem oda vinné, ahová eleve el akar jutni. Semmi ilyen körülmény nem gátolja a nyíltságban az 1871-es győzelem után, amikor is teli tüdővel fújja: «Új kötelességek integetnek felénk. . . a hősi és egyben józan szellemet frissen és erősen, a régi germán egészségben találtam a mi hadseregünkben. Erre lehet építeni: ismét reménykedhetünk: a mi német küldetésünk még nem múlt el. Bátorabb vagyok mint valaha: hiszen még nem ment minden tönkre a francia-zsidó ellaposodás és «elegancia» alatt és a «ma» sóvár hajszájában. Van még bátorság és pedig német bátorság, ami belsőleg valami más mint a mi szánalomraméltó szomszédaink élan-ja». S ebben a győzelmi mámorban szögezi le álláspontját, amelyet később aztán a misztikumig fokoz: «Az emberiségnek állandóan azon kell munkálkodnia, hogy nagy embereket hozzon létre, ez és semmi más nem feladata». Sőt egész világosan megmondja azt is, hogy a nagy emberek létrehozatalának előfeltétele a többiek, a tömegek kizsákmányolása és nyomora, – még pedig nem időlegesen, történelmi álmennékként, ahogy a szocialisták tanítják, hanem «amíg csak társadalom van, lesznek hatalmasak és kiválasztottak, akiknek boldogsága egy elnyomott és az ő javukra kizsákmányolt tömeg fájdózásán és nehéz munkáján alapszik».

A lelkesedés azonban nem sokáig tart. Nemcsak Bismarckban csalódik, aki politikai eszközei közé felveszi a korbács mellé a kalácsot is, a porosz-junker osztályuralmat liberális mázzal próbálja bevonni és türi, hogy a szocialisták a parlamentben agitációt fejtsenek ki – hanem magában a «hősi» német-ségben is, amely a németek és franciák közötti legutóbbi háborúban «egy fokkal becsületesebb, talányalóbb, harácsolóbb, gondolatnélkülibb lett». Csalódottságának «Unzeitgemässe Betrachtungen» – c. munkájában (1873–76) ad hangot, még pedig olyan típusokat állítva pellengérre, mint David Friedrich Strauss, ez a «kiöregedett teológus», annak a német kultúrának a képviselője, amelynek «sem értelme, sem szubstanciája, sem célja nincs», és amelyről «csak gonosz félreértés hitheteli el, hogy a németek fegyveres sikere bármit is bizonyított ennek a kultúrának a javára, vagy hogy a Franciaország feletti diadal ennek a kultúrának a győzelme lenne». Még fontosabb a második «harcias időszakosság», amely «az életet rágcslót és mérgezőt» hozza napfényre: «az élet megbelegedett ezen az elemberiatlanodott szerkezeten és mechanizmu-

son, a munkás «személytelenségén», a «munkamegosztás» hamis gazdaságosságán. A cél vesz el, a kultúra; – az eszköz, a modern tudományüzem elbarbárosodik».

Nietzsche tehát látja a győzelemtias és francia milliárdokat bezsebelő Németország hirtelen nekiloduló kapitalizálódásával járó árnyoldalakat, a kapitalizmus elidegenedési, elembertelenedési folyamatát, egy bizonyos mértékig – amennyire a közgazdaságtanban való jártassága engedte – a belső ellentmondásait is. De éppen az ellenkező konzekvenciákat vonta le belőlük, mint Marx és Engels. Nem ennek a folyamainak a törvényszerűségeit igyekezett feltárni, hogy aztán eljusson az elembertelenedés történelmi okaihoz és megszűnéséhez – a kizsákmányolás és magántulajdon megszűnését – létrehozó társadalmi folyamat meggyorsítása módszereinek felfedezéséhez, egyszerűen a kapitalizmus egészének tagadásához és a szocializmus igenléséhez. Ellenkezőleg, – bár egyelőre még csak a kultúra «magasabb fogalmának» a helyreállítását olyan «korszerűtlen típusoktól» mint Schopenhauer és Wagner várja, akik a «legkeményebb önzést», a «legöszönösebb és legkegyetlenebb» akaratot képviselik, – és ennek igazi megvalósítójának önmagát, mint az «első immoralistát» tekinti – mégis már ebből is világos, hogy a kapitalizmus bírálata «jobbról» nem pedig mint Marxnál és Engelsnél: «balról» történik.

Nietzsche életrajzírói azokat az aforizmagyűjteményeket, amelyeket «Menschliches, Allzumenschliches» (2 kötet 1878–1880), «Morgenröte» (1881) és «Die fröhliche Wissenschaft» (1882) c. művei tartalmaznak, szerzője második periódusának, és pedig a költői-misztikus beállítottsággal ellentétes tudományos – pozitivistá-racionalista fejlődési szakaszának tulajdonítják. Néhány példával és idézettel nem lesz nehéz rámutatni arra, hogy ez nincs így, hogy Nietzsche a tudományos megismerést éppoly kevésre becsüli ezekben a művekben, mint a korábbiakban vagy későbbiekben, hogy az ösztönösség győz itt is a tudatosság felett, a megismerésnek morális jellege van és a biológiai problémák felé való közeledése éppúgy szociális értelmű, mint az organicistáknál vagy szociáldarwinistáknál. Sokkal találozban jellemzi Nietzsche saját maga életének ezt a szakaszát az «Überwindungen» kifejezéssel, ami nemcsak a Schopenhauertől való elfordulásra és a Wagnerrel való szakításra vonatkozik, hanem mindazokra az értékekre is, amelyeket az emberiség technikában, tudományban, sőt most már művészetben is létrehozott. Magát a filozófiát is az egyén életrendje, sőt éltrendje javára szolgáló ösztönnek tekinti, az egészség szolgálatának «a fejem körülötván át». Az, hogy a «Menschliches, Allzumenschliches»-t Voltaire halálának centenáriuma idején Voltaire szellemének ajánlja, több ugyan, mint «vélelén, aminek a könyv tartalmához semmi köze sincs; ahogyan ezt Elisabeth Förster-Nietzsche állítja a könyv előszavában, azaz formális, – de mégsem jelenti sem a racionalizmust, sem a fennállónak voltairéi kritikáját. Hogy az előbbi nem, azt mutatja az a körülmény, hogy Nietzsche a Descartes «Meditationes»-éből vett idézetet, mely az első kiadás címlapját díszítette és mely az ész kiműveléséről mint az élet céljáról szól, a későbbi ki-

adásokból kihagyta, hogy az utóbbi pláne nem, ahhoz talán elég idézni a Morgenröte függelékében a «Szocializmusról» írott szavait: «Ha nem az egyes jólétét, hanem az emberiség célját tartjuk szem előtt, akkor nagyon is jogos a kérdés, vajon azok között a rendezett viszonyok között, amelyeket a szocializmus követel, az emberiségnek hasonló nagy eredményei jöhetnek-e létre, mint amilyenek a múlt rendezetlen viszonyai között adódtak. A nagy ember és a nagy mű valószínűleg a vadon szabadságában nő fel» - értve ezen egész világosan a kapitalizmus szabadverseny anarchiáját, szemben a szocializmus tervgazdálkodásával, - és mindjárt hozzá is fűzi: «más céljai mint a nagy emberek és a nagy művek, nincsenek az emberiségnek».

S ha már a szocializmus szóba került, mutassunk rá arra a kétes szerepre, amelyet Nietzsche ebben az időben - különösen a genová iparilag és kereskedelmileg fejlett kikötővárosban a «néppel» való érintkezésében játszott. Nővére és életrajzírója Elisabeth Förster-Nietzsche a Morgenröte-hez írt Bevezetésében kiemeli, mily intim kapcsolatot létesített Nietzsche egyszerű munkásemberekhez, hogy ezek «il piccolo santo»-nak becézték és hogy ezeknek az embereknek a hatása alatt kezdett Nietzsche intenzívebben foglalkozni a szocializmus kérdéseivel. Ez a hatás azonban megtört Nietzschének osztályhovatartozóságán, amely azt diktálta, hogy «mivel sok kemény és nehéz munkát kell végezni, így embereknek is meg kell maradniok, akik ennek alávetik magukat» és ezek az emberek egyenesen a sors kegyeltjei, akiket nem ér annyi szenvedés és nélkülözés. Mert szerinte «a szenvedések és nélkülözések az egyén kultúrájának a növekedésével arányosan növekednek; az alsóbb néprétegek a legelromlottabbak; helyzetüket javítani annyit jelent mint őket szenvedésképesebbé tenni». Ebből tehát egyenesen következik, hogy «emberiességből» ellene kell fordulnia a szocializmusnak és a szocialistáknak, akik a népet elégedetlenné és boldogtalanná teszik, amennyiben olyan viszonyok utáni vágyat keltenek bennük, amelyek «sem el nem érhetőek, sem pedig nem kívánatosak». Ezen az alapon fordul az uralkodó osztály és a «liberális» Bismarck ellen, - hogy nem elég keményen őrzik kiváltságalkat, és mivel úgy látja, - éppen a szocialista mozgalom, és az uralkodó osztály «gyengesége» miatt -, hogy «az európai államokban a munkás és a munkaadó kultúrája gyakran oly közel került egymáshoz, hogy felőrlő gépies munka még nagyobb követelése a felháborodás érzését kelti», ezért «Ázsiából és Afrikából barbár népségek tömeges behozatalát» tanácsolja, «hogy a civilizált világ állandóan szolgálatba vegye a civilizálatlan világot és ezen a módon a kultúrátlanságot mint a jobbagyszolgáltatásra való kötelezettséget tekintsék» - amivel elég világosan megadja a programot az erőszódd, a gyarmatosításban lemaradt német kapitalizmus számára.

Visszatérve a Nietzsche állítólagos tudomány-felé fordulására, ahhoz, hogy valaki bízzék a tudományban, az kell, hogy el - és felismerje a tudattól független valóság objektív törvényszerűségét, a tudományok tulajdonképpeni tárgyát. Ez azonban távol áll Nietzschétől. Sőt, ha első periódusában is hangsú-

lyozia a tudomány és élet minden területén a látszat jelentőségét a költésnek és a hamisításnak, illetve a hamisító költő alkotásának nemcsak a művészetben és a mítoszoknak nemcsak a vallásban fontos funkcióját, – e második periódusban ez a felfogás nemhogy háttérbe szorulna, hanem egyenesen központi problémává lesz. A Fröhliche Wissenschaftban e kérdésére « Mi most nekem a 'látszat'? » – így felel: « Valóban nem valamely lényeg ellentéte, – mit tudok én mást valamely lényegről megállapítani, mint éppen csak látszatának állítványait? Csupán egy holt álarcot, amelyet egy ismeretlen X-re fel lehet tenni és le lehet róla venni! A látszat számomra maga a hatékony és eleven, amely oly messze jut el az öngunyban, hogy itt látszat és lidércfény és a szellemek tánca és a semmi több, – hogy mindezen álmodók között én is, a 'megismerő', az én táncomat járom, hogy a megismerő csak eszköz, a földi tánc minél tovább tartó meghosszabbítására, és... hogy minden megismerés magasztos konzekvenciája és elkötelezettsége talán a legfőbb eszköz ma és lesz a jövőben is, hogy az álmodozás általánosságát és mindezen álmodó egymásközi megértését és ezzel az álom tartósságát biztosítsa ». De « téves hittételeknek » nevezi azt is, hogy « tartós dolgok vannak, hogy dolgok, anyagok, testek vannak; » vagy hogy « idő, tér és kauzalitás csak megismerési metaforák », a « természettörvények mítológiai álmodozások » stb., mindezek az állítások arra mutatnak, hogy szerinte nem a tudomány, hanem a képzelet « tévedések és tévelygések az egyetlen eszköz, amely által az emberiség lassankint képes volt felemelkedni ».

Mi várható ilyen feltételek mellett a jövőtől? Ez lesz a problémája a következő – az ún. Zarathustra-periódusnak, amelynek előrevetődő árnyéka és egyben világszemléletének frappáns összefoglalása található egy 1880-81-ből származó kisebb feljegyzésében, mely ezt a címet viseli « Blicke in die Gegenwart und Zukunft der Völker ». A jövő évszázad jelei: először: az oroszok belépése a kultúrába. Hatalmas cél. A barbárság közelsége, a művészetek feléledése, az ifjúság nagylelkűsége és fantasztikus örület és igazi akarat-erő. Másodszor: a szocialisták. Hasonlóképpen igazi ösztönök és akarat-erő. Egyesületek. Egyes emberek hallatlan befolyása. A szegény bölcs ideája itt lehetséges. Tüzes összeesküvők és fantasztikák éppugy mint nagy lelkek magtálják egymást. Eljön a vadság és az erőmegújulás ideje. Harmadszor: a vallásos erők még mindig elég erősek lesznek egy buddhizmushoz hasonló ateista valláshoz, amely túlhalad a felekezetek különbségein és a tudománynak nem lesz semmi kifogása egy új eszmény ellen. De ez nem lesz az általános emberszeretet! Egy új embernek kell mutatkoznia! »

Nos, ez az új ember lenne Zarathustra, (« Also sprach Zarathustra; 1883-84) aki « tul jön és rossz » (« Jenseits von Gut und Böse », 1867, « Zur Genealogie der Moral; 1887) « minden értékek átértékelése » szükségességének belátása alapján eljut a « hatalomra való akarat » filozófiájához, vagy ha úgy tesszük, az « Antikrisztushoz », az Übermenschhez, (« Der Wille zur Macht »,

1884-1888). Zarathustra még nem megvalósulása az emberfeletti embernek, hanem csak hírnöke, prófétája s egyben a beteg ember nosztalgiajának kifejezője az egészség után. A költészeti forma feljogosítja, hogy mindent felnagyítson és hirtelen ötleteket mint mélységes gondolatokat, futólagos hasonlatokat, mint egyetemes szimbolumokat állítson be. De ami itt még költészet, tehát föléltélenség gyanánt jelentkezik, fokozatosan fogalmi alakot ölt a 'Jenseits von Gut und Böse'-ben s ebből már kibontakozik az új morál, az eddigi hagyományos értékek – mint Isten, Jóság, igazság, stb. – elvetése. Ami mindezek helyét elfoglalja, az ismeretelméletileg, etikailag, sőt theológiailag is valami szűk antropomorfizmus, – amennyiben, hogy a végével kezdjük: Isten meghalt – tehát volt – s így atheizmusa hasonló Schopenhauer pesszimizmusához, az elkeseredett ember hinniakarásához, a beteg, halálfélelemtől remegő ember 'micsoda Isten'-káromkodásához. Etikája hasonlóképpen a tehetetlenség szapulódása, az életbekapaszkodó kétségbeesett ember jajkiáltása, aminek a mélyén az a fellemerés lappang, hogy a dolgok mértéke az ember és az élet értelme és értéke maga az élet.

Nem tulajdonítunk személyes helyzetének nagyobb jelentőséget, mint amilyet megérdemel. Hogy álláspontját a betegség, az élni akarás, a hitigény csak színezi, de nem a lényegét formálja, mutatja az ismeretelméleti aspektusa, amely abban a tételben kulminál, hogy egy ítélet hamis volna számunkra még nem érv az ítélet ellen. . . A kérdés ez: mennyiben életsegítő, életfenntartó, fajfenntartó, sőt esetleg fajképző az ítélet'. Az amerikai pragmatizmussal való ez a szoros harmonizálás nem vezethető vissza semmiféle szubjektív hatásra: a közös gyökér, az eszmék pontos találkozása már szociális kérdés. Tehát mint ahogy az 'új' erkölcsi értékek túl vannak a jón és rosszon, ugyanúgy a megismerés értéke is túl van az igazon és hamison. 'Semmi sem igaz – minden megvan engedve', ezzel a harci kiáltással kezdődik minden értékek átértékelése, erkölcsi és megismerési értékeké egyaránt. 'Az erkölcs. . . pusztán előítélet volt, olyan elálatott és ideiglenes ítélet, mondjuk az asztrológia és alchimia rangján, de mindenképp olyasmí, amí el kell hagyni.' Ugyanígy 'az igazság is. . . pusztán erkölcsi előítélet; sőt a legrosszabbul bizonyított feltevés a világon'. Maga ez a világ is csupán 'fikció, s ha valaki itt közbeveti, hogy a fikciónak 'szerzője' kell legyen!' – annak így kell felelni: 'nem ugyancsak fikció-e az a 'kell'?

Nietzsche azonban maga sem marad meg ez álláspont mellett: ha szerzője nem is, de hordozója kell hogy legyen a világnak, – és ez az Übermensch. 'Az emberfeletti ember a föld értelme', – ezt az értelmet – s vele az Übermensch elfövetelét – költözteti a jövőbe. Ez a perspektíva az alapja az erkölcs síkján tartott történelembölcseletének is, mely 'a földön eddig uralkodott vagy még uralkodó erkölcs' két fő típusán épül, az urak erkölcsén és a rabszolgák erkölcsén. Annak ellenére, hogy erkölcsi típusokról szól, nem pedig az urak és rabszolgák harcáról, mégis a jövő idézése, a győztes típusnak mint elérendő eszménynek a felállítása történelmi folyamatot rejt magában. Az eszménykép

az urak erkölcsének a megtestesítője, a várt emberfeletti ember, akiben már nem pusztán az életre, hanem a hatalomra való akarat uralkodik. A «szőke bestia» nem annyira a germán faji típusának a megjelölésére szolgál, mint inkább az uri kaszt, az uralomra hivatott, legfelsőbb réteg szimbolizálására, amelyben ellentétben Chamberlannel és a fajelmélet egyéb képviselőivel, ő egy kitenyésztett szellemi arisztokráciában, nem pedig a németiségben látja a jövő letéteményesét. Ecce homo c. önéletrajzi írásában egyenesen gyalázó szavakkal illeti honfitársait: «A «német szellem» az én rossz levegőm: nehezen lélekzem ennek az ösztönné vált tisztátalanságnak a közelében. . . Büszke vagyok rá, hogy par excellence a németek megvetőjének számítok. A német jellemmel szembeni bizalmatlanságomat már huszonhat éves koromban kinyilvánítottam, - a németek számomra lehetetlen emberek. . . » Sőt: «a németek cannille-ok, . . az ember lealacsonyodik, ha németekkel érintkezik. . . nem bírom ki ezt a fajt. . . » stb. S ha már a múlt analógiáihoz fordul, hogy azokban emberfeletti emberének őseit keresse, nem Wotanban, Nagy Frigyesben vagy Bismarckban találja meg, hanem Napoleonban, a «kielégíthetetlen hódítóban», vagy Cesare Borgiában, «a méregkeverőben és orgyilkosban». A hatalomra való akaratban tehát szerintem nincs semmi racionális, politikai stratégia vagy taktika, valamely határozott célra való törekvés, hanem pusztító ösztönösség és önzés, amely még az önmegsemmisülés árán is érvényesülni akar. Elveti ezért a schopenhaueri szánalmat is, amely «keresztezi egészében és nagyjában a fejlődés törvényét, amely a kiválogatás törvénye: Ebből azonban egyáltalán nem következik nála, hogy magáévá teszi a darwini elveket; sőt alaposan kiforgatja őket: a létért való küzdelem a hatalomért való küzdelemmé alakul át nála, a fejlődésből pedig «örökös visszatérés» lesz - mindkettő végeredményben társadalmi, osztályigényből fakad, amennyiben a hatalomra való akaratot ábiologizálja, hogy változtathatatlanná tegye, tehát tagadja a szocializmus eljövételének lehetőségét, - és ugyanebből a forrásból táplálkozik az örökös visszatérés gondolata, ami csak misztikus formája a lényegi társadalmi változás tagadásának.

Nietzsche filozófiájának reakciók jellegén mit sem változtat tehát, hogy szidja a németeket - van ennek, bár nem fontos, személyes vetülete is: «az én természetes olvasóim és hallgatóim most inkább oroszok, skandinávok és franciák» - írja az Ecce homóban, - hogy nem nacionalista és nem antiszemita, mint amiket a fasiszták tulajdonítanak neki, hogy kereszténységellenes és «ateista». Mert mindezek a fennálló tagadásai, viszont a jövő nem a kizsákmányolásmentes szocialista társadalom, hanem egy szűk kaszt barbár terroruralma, amely koncepció kiütözik sorából akkor is, ha misztifikálja és kulturlepelbe burkolja. Ezek a mozzanatok elméletében alkalmasak voltak arra, hogy a fasiszták és nemzeti szocialisták előfutáraknak tekintsék és némi torzításokkal saját «elméletük» megalapozójává alakítsák át. E kisajátítás azonban nem jelent azonosítást és minél alaposabban tanulmányozzuk Nietzscht - számításba véve a Nietzsche-kutatás legújabb eredményeit is, melyek világánál kitűnik, hogy a «Wille zur Macht» nem «befejezetlen főműve», hanem egész munkássága során

által a kiselejtezett hulladékaiból összetákolt és szöveghamisításokkal prepa-
rált mű – annál inkább világossá válik, hogy Nietzsche filozófiája nem annyira
az imperialista kapitalizmus, illetve a monopolista nagyburzsoázia osztálylétének
és törekvéseinek anticipált visszatükröződése, mint inkább a kapitalizmus és
szocializmus küzdelmében vergődő, talajt- és reményvesztett kispolgár vagdal-
kozásai, aki a valóság egyetlen darabjában sem tud már szilárdan megkapasz-
kodni, ezért tagadja az egész valóságot és a távol jövőbe néző tekintettel ön-
magát álmodja a világ közepének és az új valóság teremtettségének. Hogy Musso-
lini és Hitler is ehhez a típushoz tartoztak, és hogy az imperialista burzsoáziá-
nak a kielestedt osztályharcban nemcsak rendőrségre és katonaságra van
szüksége, hanem a kispolgári tömegek elbódítására és mozgósítására is, az
nem cáfolja, hanem még inkább bizonyítja e nietzschei filozófia kispolgári-
nihilista osztályjellegét.

T á r s a d a l m i p s z i c h o l ó g i a

A 19. század második felének polgári filozófiája – amikor a történelmi
materializmus dialektikájával és történetiségével a természet «örök» törvényeit
igyekszik szembeállítani – egymásután kénytelen feladni pozícióját. Előbb a me-
chanikai, majd fizikai, s végül a biológiai mozgásformákra akarja visszavezet-
ni a társadalom – és emberi gondolkodás – mozgásformáját, amivel több keve-
sebb sikerrel a polgári lét apológiáját, a marxizmus igazságának eltorzítását
és a tömegek előtt való elfedését ideig-óráig el is éri; de nem éri el azt, amit
pedig a legfontosabbnak tart, – hogy eredményeit tudományos igazságoknak is-
mertesse el. Így kényszerül rá további hátrálásra és a biológia egyik szűk sar-
kába, az emberi idegrendszer törvényszerűségeinek a társadalmi életre való al-
kalmazás kísérletébe visszahúzódni, hogy azután e kísérletezések megannyi
irány forrásává váljanak, kezdve a fiziológiai jelenségeken, folytatva az ideg-
rendszer funkcióit kísérő lelki folyamatokon keresztül egész a pszichológiai
törvényszerűségeknek szociálissá hiposztázálásáig, s talán végezve azzal, hogy
ezeknek a törvényszerűségeknek tartalmi elemeitől való megfosztásával akarat-
lanul-észrevétlenül a kiindulópont teljes megtagadásával egy formális társadalom-
tudomány alapjait próbálják megvetni. Bármily változatosak is ezek, az irányuk,
célküzdésük közös – a történelmi materializmus cáfolása – és közös az is,
hogy mostmár ezt a cáfolatot – a társadalmi determinizmus főlényezőjének, a
termelési módnak az elutasítását – a lélektani tényezők előtérbeállításával igye-
keznek végrehajtani. E tényezők sokfélesége már magában véve magyarázat
arra, hogy szinte ahány filozófia, annyi irány, – és arra is, hogy e keretek kö-
zött csupán néhány típus bemutatására szorítkozhatunk, megjegyezvén, hogy a
válogatás szempontját is inkább e tipikusság, mint valami elfogadott értékrend
határozta meg.

Nehéz a csoportosítás is, hiszen nem iskolákról, hanem - a polgári lét individualista jellegének megfelelően - többnyire magányos gondolkodókról van szó, akiknél hiába keresünk kiépített rendszert, vagy egyik munkájának a másik által való folytatását. Külön érdem a sajátosság, a mindenki mástól való különbözés, és nem ritka az sem - egy-egy gondolkodó viharos 'fejlődése' egyik szélsőségből a másikba - hogy az illetőket azzal lehetne jellemezni, hogy önmagukkal sem azonosak, hogy nem vállalják tegnapi önmagukért ma a felelősséget és nem kötelezik magukat arra, hogy holnapi álláspontjuk összefüggésben legyen a maival. E változásban is van társadalmi logika, amelynek feltárása persze legtöbbször széles és alapos - szinte monografikus - elemzést igényelne, de ahol a motívumok világosak és kézenfekvőek, ott - még e szűk lehetőségek között is - nem mulasztjuk el, hogy rájuk ne mutassunk.

Találó példák a fentiekre a két francia, Renan és Taine, akik ugyan egy ideig magukon viselik származásuk bélyegét, Comte-ot, - és a fajfogalom is, elmosódottan, kódösen még bujkál soraikban, - de éppugy elutasítják a pozitívizmust, mint az öreg Comte miszticizmusát és új vallás kreálását. De talán ez az egyetlen következetesség filozófiájukban, minden más - a hatások is, mint Comte és Stuart Mill egyfelől, Kant, Hegel másfelől - ellentmondó és összeegyeztethetetlen.

Ernest Renan (1823-1892) eredetileg papnak készült, de - elsősorban a bibliában található ellentmondások miatt - csalódva a vallásban, 22 éves korában elhagyta az egyházi pályát, - sőt rövid időre a katolikus egyházat is; semita nyelvekkel és történelemmel foglalkozik és az űrt, amelyet a vallás hagyott maga után lelkében, most a tudomány tölti ki: 'Csakis a tudomány tudja megoldani azokat az örök kérdéseket - írja első filozófiai munkájában, 1848-ban, a 'L' Avenir de la science'-ben -, amelyeknek megfejtését az emberi természet minden időkben követelte. A tudománynak annyi az értéke, amennyire a vallást pótolni tudja'. A 48-as forradalmi események izzásában még össze tudja kapcsolni racionalizmusát, demokratizmusát és a jövő társadalmába vetett reményét, - később azonban mindezek illúzióknak bizonyulnak nála és fokozatosan szertefosznak.

A L' Avenir de la science-ben a társadalom megújodását a tudománytól várja: 'Nem tulzás - írja - ha azt mondjuk, hogy a tudomány az emberiség jövőjét foglalja magában. . . El fog jönni a nap, amikor a tapasztaláson megvilágosodott ész elfoglalja jogos birodalmát s kormányozza majd a világot nem a véletlen útján, hanem az elérendő cél világos ismeretével.' Ez a legtöbb szervezőn tudomány a filozófia lesz, vagyis 'az a tudomány, amely az emberi társadalom célját és feltételeit kutatja'. 'Tudományosan szervezni az emberiséget: ez a modern tudomány utolsó szava, merész, de jogos következménye'.

Addig is azonban, míg ez a korszak megvalósul, az államnak, mint 'a társadalom szervezetének', kötelessége, hogy e korszak eljövetelét elősegítse.

És pedig kétfős irányban: egyrészt azzal, hogy biztosítja számára a teljes szabadságot, mert csak ennek birtokában virágozhatnak, - másrészt pedig azzal, hogy erőteljesen támogatja anyagilag, hiszen egyes emberek nem létesíthetnek tudományos kutatóintézeteket, könyvtárakat; az államnak kell előteremtienie mindezeket az eszközöket, de anélkül, hogy közvetlen haszonra belőle igényt tartana és anélkül, hogy irányítani, szabályozni vagy ellenőrizni akarná.

S ha mindehhez hozzálesszük még, hogy Renan ebben a könyvben arra az álláspontra helyezkedik, hogy a mindenség egész, örök és végtelen, és természetfeletti akaratainak közbelépését vagy pláne teremtelőnek a szerepét eddig még senkinek és soha sem sikerült kimutatni; - hogy a jelenségek és az okokban uralkodó törvények ismerete az egyetlen valóság, amelyhez eljuthatunk, - hogy maga az ember sem kivételes lény a természetben; - egyszerűen, ha azt látjuk, hogy Renan Mózesről és a teremtelés történetéről a természet tapasztalati megismeréséhez jut el, hogy Lamarckot és Darwint megközelítse, - akkor nem meglepő - pláne a forradalom lezajlása után, amire a terjedelmes művel elkészült, - hogy hallgatott barátai tanácsára és lemondott arról, hogy a kéziratot könyvben megjelentesse. S amikor - négy évtizeddel később - 1890-ben mégis csak közzétette, ugyancsak nem meglepő, hogy így ír önmagáról az Előszóban: «a maga valójában mutat be egy fiatal embert, aki erős agyvelőgyulladásban szenvedve, örült módon hisz az igazságban». Az 1890-es Renan már nem hisz sem az igazságban, sem abban, hogy a tudomány át fogja alakítani a természetet és újra fogja teremteni a világ arculatát. Sőt azt látja, hogy «minél inkább megvilágítja a tudomány a körülöttünk levő tárgyakat, annál homályosabbá teszi rendeltetésünket». Renan a «végső kérdésekre» várja a választ. Már ifjúságában rájött, hogy a vallások válaszai nem kielégítőek, egymásnak ellentmondók. Most arra a megállapításra jut, hogy a tudomány viszont ezekben a kérdésekben néma marad. Hátra van még a filozófia: ennek a válasza pedig teljesen szubjektív, mindenkinek a temperamentumától, lelki alkatától és ismeretei terjedelmétől, irányától függenek. A nagy rendszerek «a lélek regényei», eseményeit nem a valóság, hanem a szerző formálja.

De amíg idáig eljut, még sok valóságos és eszmekalandó kell keresztülmennie. Nem írjuk le az egész utat; csak két döntő mozzanatot emelünk ki, mint az országút fordulójának jelzőtábláit. - Az egyik 1863. a «Vie de Jésus» megjelenése, amellyel világszerte felűnést keltett és elleníratok tömkelegét hívta ki maga ellen. Tanári állásáról is le kellett mondania és katedráját a Collège de France-on csak 1871-ben kapta vissza. Ez az évszám a második nagy fordulat, de nem a rehabilitációja miatt, - hanem két másik okból: az egyik a francia német háború, a másik a pártai kommun.

A «Jézus élete» miatti üldözést, az egyház részéről ama számos balfogások egyikének kell tekintenünk, amelyekben az egyház történelme oly gazdag. Hiszen ez a könyv abban a korban született, amelyben a természettudományos világnézet egyre szélesebb körökben tért hódított és az egyház a tudomány kü-

lönböző kérdéseiben egymás után adta fel hadállásait. A dogmák megrendültek, a hitelvek ingadoztak, az egyház közvetlen befolyása csökkent. S íme jön valaki, aki Jézus alakját, tanításait emberi közelségbe hozza, - nem Krisztus királynak, isten fiának, megváltónak ábrázolja, aminek egyre kevesebb a hitele, hanem esendő és szenvedő embernek, aki magára vesz mások szenvedésait, harcos forradalmárnak, aki mások életének jobbrafordulásáért kiáll és életét áldozza. Jézus rokonszenves alakján keresztül Renan átmenti a vallást is, - a papok, a bigottak, a reakciók, Renan minden rendű és rangu üldözőit éppen azt nem értik meg, ami pedig «Jézus életének» a lényege, amivel többet használt a vallásnak, sőt az egyháznak, mint minden inkvizíció és kiátkozás. Nem az egyház, hanem a «vallástalan», «hitehagyott», Renan «mentette meg» az embereket a hitnek, istennek, akit Renan mint az eszmény kategóriáját definiálja és összekapcsolja az erkölcsi alapelvekkel, mondván, hogy isten kötelességérzetünkben és áldozatkészségünkben tartja kinyilatkoztatását. Ami a természet-tudományokat illeti, - szinte a veritas duplex elevenedik fel nála, amikor hirdeti, hogy nem a természet nyilatkoztatja ki számunkra istent, hiszen a természetben hiába keresünk erkölcsiességet, ellenben az erény a természet felett van - mint ahogy a művész is felette áll az anyagnak, amelybe életet lehel. A természet differenciálódásának sora a tudattalan mechanizmustól az igaz, jó és szép jegyében való fejlődés, az emberiség megszabadulása az anyagtól a szellemi, az ideális felé való haladásában. Ez pedig isten immanenciájának a műve. A tudománynak és az erkölcsnek a kapcsolata csak annyi, hogy az erkölcs teszi lehetővé az igazság felfismerését, mert - mint egyik biográfusa Mary James Darmesteter írja - «lája, hogy az igazság csak azokat tudja felvilágosítani és irányítani, akik saját magukban hordják az irányadó elvet, akár velük született természetük nemességében, akár az erény örökölt megszokásában, amelyet hívő őseik oltottak beléjük». Ebben már nemcsak a tudomány mindenhatóságába vetett hit elvesztése rejlik, hanem a demokratizmustól való elkávolodás is. Hogy azután mindebből szkepticizmus, individualizmus és arisztokratizmus alakuljon ki, ami őt alkalmassá tette arra, hogy ismét a Collège tanára és a polgári francia, sőt nyugateurópai 19. század utolsó negyedének elismert és nagyhatású filozófusa legyen, ahhoz 1870-71 kellett.

A német-francia háború megfosztotta a német szellemmel - Kanttal, Hegellel, Herderrel - szemben táplált illúzióitól: «kellett, hogy Bismarck magyarázza neki Hegelt» - írja Jean Bourdeau «A jelenkori gondolkodás mesterei», c. könyvében, - a kommün pedig - polgár léte - megrendítette a demokráciába vetett bizalmában. A kommünben - a «La réforme intellectuelle et morale» (1871) és az ugyancsak kommün alatt írt, de csak 1876-ban megjelent «Dialogues et fragments philosophiques» tanúsága szerint - nem a proletariátus dicső harcát látja a szocialista társadalom megvalósításáért, nem az emberiség jövőjéért boldog sorsáért vívott világraszóló küzdelem első etapját - hanem a «tömegek vad uralmát, a proletariátus véres diktatúráját, az alsó rétegek zsarnokságát», amellyel szembe állítja mint kívánatos rendszert «a nagy emberek szükség-

szerű felsőbbségét, egy intelligens arisztokrácia uralmát». A haladó gondolkodók és széles intellektuális rétegek értetlenül nézték vagy éles kritikával illették Renan e színváltását és azt a következetlenségét, hogy elfordulván a demokráciától, mégis megpróbálkozott - 1876-ban sikertelenül - hogy a szenátusba bejusson; hogy a monarchia visszaállításában látta Franciaország boldogulásának forrását, mégis örömmel fogadta a köztársaság kitüntetéseit és méltóság-adományait. Mindez azonban már por és hamu, - s talán legtalálékányabban az olasz hazafi, Giuseppe Mazzini értékelte Renant, akiről a «La Réforme intellectuelle et morale»-ról szóló bírálatában azt írta, hogy «népe bajai ellen úgy keres gyógyszert, hogy a múlt kísérteteit idézi fel, és nem csupán közönyösnek mutatkozik - miní Goethe - hanem ellenségesnek a tömegek politikai és szociális törekvéseivel szemben».

Sok hasonlóság, sőt párhuzamosság van Renan és a 19. sz. második felének másik nagyhatású francia filozófusa, Hyppolite Taine (1828-1893) élete, működése és tanításai között. Nem azért, mert szinte évtársak és barátok voltak, nem is érdeklődési körük, lelki alkatuk, temperamentumuk rokonsága miatt. Hanem származásuk, környezetük, a rájuk gyakorolt hatások közelsége, sőt sokszor azonossága következtében. Taine bizonyára önelégülten olvasná e sorokat, úgy vélné, hogy saját elméletét - a faj, a milieu és az időpont meghatározó szerepét - alkalmazzuk reá. Taine azonban erősen tévedne. Nem francia, hanem polgári intellektuell mivoltuk a döntő. S ha fiatal korukban a tudományok mindenhatóságában hisznek, a tényekben és a bennük érvényesülő törvényekben, akkor ez csak a növekvő, erősödő burzsoázia érdekeinek megfelelő magatartás távoli vetülete. Demokratizmusuk, radikalizmusuk, metafizika ellenességük is a 48-as polgári forradalom eszméiben gyökerezik és a német klasszikus filozófia iránti lelkesedésük is Kant, Hegel idealista dialektikájának köszönheti létét. De ugyanigy később - a német-francia háború miatt a francia nemzeti burzsoázia veszélyeztetettsége - fordítja el őket a német szimpátiától és a párisi kommun tesz pontot minden baloldaliságuk végére. Holott a 48-as forradalom barrikádjain sem a burzsoázia tagjai harcoltak személyesen, hanem a párisi Faubourg-ok és külvárosok népe, akárcsak 71-ben. És a kommunardok legalább olyan jó francia hazafiak voltak, mint Guizot vagy Thiers. Csakhogy a 48-as proletárok - ha nem is tudták - a burzsoáziáért, a 71-esek pedig saját osztályukért harcoltak és Renan és Taine patriotizmusa polgári hazafiság, a kommun hőseié pedig szocialista hazafiság volt. Osztály és osztálysors tehát azok a kitevők, amelyek Renan és Taine rokonvonásait megalapozzák.

Taine a College Bourbonban, majd az École Normaleban végzi tanulmányait. Husz éves korában, közvetlenül a februári forradalom után írt tanulmányában, «La Destinée humaine»-ban megírja, hogy vallásos hitét már 15 éves korában elvesztette. Barátjához, az ateista-materialista Prévost-Paradol-hoz írott egyik levelében filozófiai fejlődésében a következő állomásokat különbözteti meg: materialista szenzualizmus, majd antropomorfizmus, s végül pszichologizmus. Persze, ez durva megfogalmazás, - materialista sohasem volt, legfeljebb

pozitívista, de már antropomorfizmusában idealista alsó áramlat van, hogy azután - bizonyos szkepticizmuson áttörve végül is visszajusson oda, ami elől menekült, a metafizikához. Sokkal jobban jellemzi magát egy későbbi - őt híressé tevő - munkájában, a «Histoire de la littérature anglaise»-ban (1864), amikor mintegy középső korszakának fordulópontján jövődő programját formúlázza: «Közeledik végre a tudomány, még pedig az emberhez közeledik; tulment a csillagok, kövek, növények látható világán, ahová megvetőleg bezárták; most a lélekhez fordul, szabatos és átható műszereivel, amelyeknek helyességét háromezázados tapasztalás próbálta ki. A gondolkodás és fejlődése, értéke, alkata és viszonyai, mély testi gyökerei, végtelen tenyészlése a történeten át, teljes virágzása a dolgok magaslatán - ez most a tudomány tárgya, amely lassan, biztosan, ugyanazzal a módszerrel átkutatva, mint az anyagi világ, át fog alakulni szemeink előtt, amint átalakult az anyagi világ. . . Az emberi észnek és erényeknek anyagát az ösztönök és érzéki képek teszik, amint az élő formák eszköze a fizikai törvények, a szerves anyagoknak elemei az ásványi szubsztanciák. Ki nem érzi magát megneimesbülve, ha felfedezi, hogy a természeti törvények halmaza a formák rendes sorozatában végződik, hogy a természet az észben fejeződik be, és hogy az az eszmény, amelybe annyi tévedésen keresztül az ember minden törekvése kapaszkodik, egyszersmind a végcél is, amely felé, annyi akadályon keresztül, a világegyetem minden ereje törekszik? A tudománynak ebben az alkalmazásában és a dolgoknak ebben a felfogásában új művészet, erkölccsan, politika s vallás van és feladatunk ma ennek keresésében áll». Ez az önjellemzés annyira találó, hogy élete és egyes művei ugyszólván csak az abban mondottak magyarázó illusztrációiként szolgálnak.

Idengedve fogadja az 1851 dec. 2.-i államcsínyt és egyetlen tanártársai között, aki nem írja alá főnöke, a nevers-i collége igazgatója előterjesztését, amelyben III. Napoleonnak «mély tisztelettel» felajánlják szolgálataikat. Nem azonnal bocsátják el emiatt, - de épp eleget kellemetlenkednek neki ahhoz, hogy saját maga kérje rendelkezési állományba helyezését. Visszatér Párisba, természettudományi, fiziológiai, anatómiai és pszichológiai tanulmányokat folytat és folyóiratokban közzétett cikkei «Les philosophes classiques du XIXe siècle» címen kötetben megjelentek (1857), mellyel meglehetősen feltűnést kelt és a radikális fiatalok figyelmét magára fordítja, - ugyanakkor felkelti a konzervatívok ellenérzését is maga ellen. Ez az ellenérzés csak fokozódik a «Histoire de la littérature anglaise» megjelenésével, de ennek ellenére, vagy talán az orthodox párt bosszantására, vagy éppen sznobizmusból a császár kinevezi az École des beaux-arts művészettörténeti tanárává, amivel épp elég gondot okoz neki, hiszen eddig nem annyira képzőművészettel, mint inkább irodalommal foglalkozott. Az eleinte meglévő hiányosságokat azonban elfedi ragyogó előadásmódja, az ifjúság lelkesedése iránta - és a Histoire Bevezetése, amelyben híressé vált környezet-elméletét kifejti és amely országsszerte, sőt hamarosan azon túl is élénk diszkusszió tárgya lett.

A polgári tudomány tragikomédiája, hogy osztályelfogultságból nem vesz tudomást a marxizmusról és ugyanazon gondolatok után tapogatózik, fél-szegen, ügyetlenül és eredménytelenül, amelyet a marxizmusban tökéletes formában készen kapna. 1848-ban jelent meg a Kommunista Kiáltvány, 1859-ben a Zur Kritik der pol. Ökonomie. . . hogy a többi műről nem is beszéljünk, - és Taine 1864-ben azon győtrődik, hogy kimutassa: a világ egységes egész és ugyanazok a törvényszerűségek uralkodnak a történelemben mint a természetben. De mivel Marxot és Engelist nem ismeri, - és ha ismerné is, meggátolná megértését az osztályálláspont - azt taglalja, hogy a természet és történelem «logikája» azért azonos, mert az ember is része a természetnek, tetteit és alkatait tehát a természet törvényei határozzák meg: a történelemre is ezért a természet törvényeit kell alkalmazni. A történelem rugóit ezért nem a gazdasági életben keresi, hanem a történelem «anatómiáját és fizioiógiáját» akarja nyújtani. A leíró történelemmel szemben - amely az egyedű és sajátosat tekintő tárgyának - az általánosat és állandót fürkészi s ezt a típusban véli felfedezni: az ő történelemkutatásának tárgya tehát a «homme idéal et général» lesz, akit az uralkodó tehetség, a «faculté maitresse» jellemez és ennek megtalálása a kulcsa az egyes történelmi koroknak és feladata a történetírónak.

Az általános és eszményi ember típusa kialakításának három fő tényezője a bevezetőben már említett faj, környezet és időpont. A faj az állandó és «belső» tényező, mert «az, amit fajnak nevezünk, az embernek azon veleszületett és öröklött tehetségei, melyeket magával hoz a világra s melyek rendszeres össze vannak kötve a vérmérsékletben és a testalkatban élesen kiváló különbségekkel». A környezet a külső és változó, - de ugyancsak állandóan ható erő, mely azonban annyi terjedelmes elemzés ellenére is ködös fogalom marad, - csakugy, mint a faj is, amelyet egyszer a nemzetiel azonosít, máskor szellemi közösség által kialakított jellemző vonások összességének fog fel, és a legkevésbé annak, amit ma értünk rajta, antropológiai kategóriának. Hasonlóképpen sok a bizonytalan elem a harmadik tényező gyanánt tekintett «moment»-ben, - amely talán oly értelemben a másik kettő szintézise, hogy a külső és belső tényezők együthhatása egy bizonyos időpontban; a lényeges azonban mindhárom «erőt» tekintve az, hogy velük szemben az eredmény, az általános és eszményi ember típusa passzív, azaz nincs kölcsönhatás az ember és környezete, között, az emberi tevékenység nem bír visszaható erővel, s így az ember, a történelem hőse egyszerűen pillanatnyi viaszlenyomata a hatóerőknek. Hogy mennyire ilyen erők eredője az egyén, mutatja, hogy a milieu-n első sorban természeti környezetet ért: «egy fok különbség a levegő hőmérsékletében és a napsugarak hajlásában a legfőbb oka képességeinknek és szenvedélyeinknek»- írja «Voyage aux Pyrénées» c. munkájában. Történetbölcselethez alapfogalma ezért a mechanikus kauzalitás lesz, amelyen azonban - minél inkább megpróbálja ezt a szemléletet a művészetre alkalmazni - fokozatosan lazít és pedig a társadalom organiztikus felfogásán keresztül a fiziológia felé sodródva, ahonnan azután egy lépés lesz a pszichológizmus, amely a

«Philosophie de l'Art» címen összegyűjtött művészettörténeti előadásait (1865 óta) jellemzi. A két gondolatkör találkozik abban a közös eszmében, hogy a művésznél és a történelem hordozójánál, az államférfinél is a faculté maitresse-t a három énti erő határozza meg. Az államférfinak a történelemből azért kell tanulnia, hogy a múltból a jelent megértse, - a művésznak pedig az a feladata, hogy a tárgyát tökéletesebben és világosabban ábrázolja, mint az a valóságban előfordul. A tudomány és a művészet között - feladatukat illetőleg - nincs különbség, mindkettő a valóságot akarja megragadni, - csak a tudomány fogalmakkal fejezi ki azt, amit a művészet érzéki képekben ábrázol. A művészet sem lesz azonban a valóság másolása, tükörképe, hanem a lényeges vonások kifejezése. Ezzel azonban már értékelés is történik, még akkor is, ha megpróbál eredeti koncepciójánál megmaradni, mondván, hogy «a művész annál nagyobb, minél mélyebben fejezi ki lelkének temperamentumát.»

Pszichológizmusa azonban igazában csak ismeretelméleti főművében, a «L'Intelligence»-ben (1870) bontakozik ki. Ennek programja, alap gondolata megtalálható ez időből való egyik levelében: (1867. jun. 15.) «Távol van tőlem a pszichológiai megfigyelés tagadása; hiszen egy éve már, hogy az értelem pszichológiáját írom s ez lesz a főmunkám. S oly kevésbé vagyok materialista, hogy szememben a fizikai világ csupán tünemény, melyet külső észrevételünk játéka hoz létre.»

Az ismeret Taine szerint jelek rendszere. A jelek - és ezek közé sorolja a szavakat, a neveket is - egy-egy kép helyettese. A megismerő képesség e jelek között kapcsolatokat hoz létre, majd absztrahál és megalkotja az általános fogalmakat. E fogalmak közötti újabb kapcsolatok révén létrejönnek oly megjelölések, amelyeknek a tapasztalatban már nem felelnek meg tárgyak, folyamatok, ezek az eredmények a matematika és mechanika.

Az ismertető jel Taine szerint a kép helyettesítője, - a kép viszont az érzéki észrevétel helyettesítője. Minden érzéki észrevétel elemi, homogén érzet összeállása, - és ennek a folyamatnak az idegrendszerben végtelen reflexmozgások felelnek meg, ami azonban nem jelenti azt, hogy a pszichikait teljesen vissza lehetne vezetni a fizikaira: a kettő ugyanazon valóság különböző jelenségei. Ha az érzékek működése a tudat számára észrevétlen, vagy alig észrevehető, akkor hallucináció keletkezik. Az észrevétel, percepció maga is hallucináció, - csak igaz hallucináció, amelyet a hamis hallucinációktól újabb és újabb illúziók, ellenőrző képek különböztetnek meg. A lelki élet tartalma számátalan tapasztalatból keletkező és ugyancsak tapasztalatok által ellenőrzött, megkülönböztetett képekből áll, a megismerés két tényezője tehát illúziók keltése és ellenőrzése. Az érzetek és képzetek csoportokba tömörülnek és megszokjuk, hogy ezeket a csoportokat testünkben vagy testünkön kívül lokalizáljuk. Ez utóbbiakat külső tárgyaknak tekintjük és ezek több mint érzetek állandó lehetőségét: mozgásképességek bizonyos csoportjai. A «tárgyak szubsztanciája» nem egyéb mint tulajdonságaik összefoglalásai, e tulajdonságok viszont azok a ké-

pességek, amelyek mindig ugyanazokat az érzeteket kelik bennünk. A «külső tárgyak» állandó tulajdonságának elismert kiterjedés és ellenállás is izomérzeteim közlései, melyek tagjaim mozgatása nyomán keletkeznek. Hasonlóképpen az én is belső folyamatok sorrendje, melyet az emlékezet köt össze. Az én megismerésénél az eljárás ugyanaz, mint a testi, tárgyi megismerésnél: egy-egy állapot viszonyba állítása és egy-egy névben való összefoglalása. Lelki életünk így szintén kapcsolatok, érzetek és helyettesítői, képek viszonyai. A kapcsolatok létesítése kétféle módon megy végbe: extrakcióval vagy konstrukcióval. Az így nyert eredmény általános fogalom, az általános fogalmak összefüzése: általános ítéletek alkotása, végeredményben törvény.

Taine nagy erőfeszítéseket tesz arra, hogy kikerüljön a szubjektív idealizmus zsákutcájából. Azt állítja, hogy a gondolati és a valóságos világ szerkezete hasonló, – általános ítéleteink segítségével közelítjük meg a valóságos világot, amelyről való ismereteink hipotézisek és ezeket kell – indukcióval – igazolnunk. Ha ez az igazolás egyetemes és szükségszerű tételi eredményez, axiómát kapunk, ez azután lehetővé teszi a dedukciót, ami sok tekintetben feleslegessé teszi az indukciót, ezt a hosszadalmas és általános törvényhez nehezen és körülményesen elvezető eljárást. Viszont a törvény – mint megismerésünk eredménye – hasonlít a platonai ideákhoz, «uralmuk – írja – abszolút, nemcsak a mi értelmünk felett, hanem a természet felett is.» Ezzel legyőzi ugyan a szubjektív idealizmust, – objektív idealizmussá válik – de eltávolítja a szenzualizmusának utolsó maradékát is és következetesen eljut nem a kanté, hanem a platonai agnoszticizmusba, – mondván, hogy a természet: himzés, amelynek mi csak a visszaját látjuk és a megismerés arra törekszik, hogy ezt a himzést színére visszafordítsuk, «Materializmusából; ami nála addig is annyit jelentett, hogy a fizika, kémia, fiziológia törvényeit a lelki jelenségekre próbálta alkalmazni, – mostmár nem marad egyéb, mint egy bizonytalan analógia: «Az embert – írja – magasabbrendű állatnak tekinthetjük, mely filozófiákat és költeményeket termel, olyanformán, mint ahogyan a selyemhernyók a selyemszálat és a méhek a sejtjeiket csinálják».

Ilyen «belső» fejlődés után már lényegesen kisebb jelentőségű külső esemény is elég lett volna ahhoz, hogy Taine-t a reakcióba taszítsa, mint a párisi kommün. Mindenekelőtt – mint Renan is – a tömegektől fordul el: «Tízmillió tudatlan nem pótol egy tudóst». «Az ember és emberiség viselkedésére legkisebb befolyása van az észnek; kivétel némely hideg és világos elme». «Ezer emberre alig esik egy, akinek eljárását nem önző motívumok irányítanák», – így ír, de arisztokratizmusa egyre durvább formát ölt: «A barbársághoz és a primitív anarchiák véletleneihez való visszatérés ez». «A népfenséget hirdető dogma egy pár ember diktatúrájával végződik» – hogy végül a poroszok megszállását felszabadításként üdvözzölje, hiszen «ma a csatornák sőpredéke, a nép alja szavaz; azt választják meg, az ül diadalt». Ilyen álláspontból kiindulva írja meg befejezetlenül maradt nagy történelmi művét: «Les origines de la

France contemporaine»-t, melynek első része: L'ancien régime (1875), a második része La Révolution, (2-4 kötet, 1878-1884), harmadik része Le régime moderne, (5. kötet, 1890) címet viseli, és a befejezés (6. kötet) Sorel kiadásában 1894-ben jelent meg. E mű tudományosságát azzal akarja demonstrálni, hogy minden állítást történelmi dokumentumokkal és bizonyítékokkal igyekszik alátámasztani, de sem ezzel, sem az «orvosi tanácsadó» gesztusával nem sikerül eltakarnia szerzője minden forradalmiság féktelen gyűlöletétől eltorzult arcát; s ha a Napoleonról alkotott kép a régi olasz bandavezérek képzetét idézi fel, a szerzőről kialakuló rajz sem éppen romantikus sziluett: hiszen a forradalom az ő szemében: «öszvérek és lovak lázadása az emberek ellen papagálygégéjü majmok vezetése alatt», 1848: rákfene, 1871: szifilisz harmadfoku kiütésekkel. S mi az ideálja, amely kivezeti a francia népet a csatornából? Anglia, - eszményített Anglia természetesen, ahol az arisztokrácia a történelmi hagyományok által hivatott vezetője az alsóbb néposztályoknak. Mert az ember - ellentétben Rousseau felfogásával, akit éppen ezért határtalanul gyűlölt és minden rossz forrásának tekintett - nem változott, maradt továbbra is hűsevő állat, de ugyanugy, ahogy a kutyát megszeliidítette az ember, - most az embert kell még szelidídeni, - a fogait és körmeit gondosan leereszelni. Ezt a feladatot pedig - mi másból várná, mint a vallástól? Voltaire felfogásához tér vissza: tudomány és dogma között nincs megalkuvás, - «a gondolkodónak mindig a vallási zsarnokság lesz valamennyi között a legtűrhetetlenebb» - idézi Bourdeau - de a tömegek számára nagyon fontos erkölcsi fék: «Sem a filozófiai értelem, sem a művészi és irodalmi műveltség, sem a hűbéri, katonai és lovagi becsület, sem semmiféle törvénykönyv, közigazgatás és kormányzat nem képesek a kereszténységet e tekintetben pótolni. . . Nincs más, ami megtartsa a lejtőn, ami fékezze a csuazamodást, mely hanyatló fajunkat feltartóztatathatatlanság és egész súlyával a mélységbe ragadja». Ha hanyatló fajon a burzsoázia hanyatló osztályát gondolná, egyet lehetne vele érteni: ennek elmulása valószínűleg magával hozza a kereszténység kialvását is. A szocialista társadalomban - amelyet Taine «agyrémnék» tartott - a kereszténységre mint «erkölcsi fékre» nem lesz szüksége az emberiségnek.

Ugyancsak a «faj» fogalmából indul ki társadalomelméletében Gustave Le Bon (1841-1931), aki pályafutását szintén a természettudomány területén kezdte - és híressé is vált érdekes laboratóriumi kutatásaival - hogy azután a társadalom kérdéseivel foglalkozva a faj természettudományos fogalmát átalakítja pszichológiailag, majd az egyéni lélektannal szembeállítva a «tömeglélektan» megalapítója legyen. Első társadalomlélektani művében a «Les lois psychologiques de l'évolution des peuples» (1894) a faj fogalmát illetően már túlhaladja Gobineau, sőt a Chamberlain-iskola felfogását is. A fajokat nem fizikai sajátosságok alapján osztályozza, hanem történetileg kialakult lelki alkatnak fogja fel és könyvének célkitűzése, hogy «azokat a lelki tulajdonságokat leírja, amelyek a fajok lelkét alkotják és megmutatja, hogyan lehet belőlük levezetni valamely nép történelmét és kulturáját». A korabeli «történettudománnyal ellentétben»

azt állítja, hogy egy nép élete, intézményei, hitével és művészetei csupán »látható kifejezése láthatatlan lelkének«. »Ha egy nép intézményeit, hitelével és művészeitől át akarja alakítani, akkor először a lelkét kell átalkotania;» - írja világos jeleként annak, hogy itt - a történelmi materializmus »cáfolására» - azt akarja elérni, hogy a történelmi jelenségeket elválassa gazdasági alapjuktól és valami misztikus »faji szellem» megnyilatkozásának tartsa, amelyet »örök» attributumokkal ruház fel. Szerinte az évszázadokon át egymást leváltó reformátorok megkísérelték, hogy »mindent megváltoztassanak: az isteneket, a talajt és az embereket», de semmit sem tudtak tenni a faji szellem évszázados sajátosságai ellen, amelyek megváltoztathatatlanok. S hogy elmélete a szocialisták ellen irányul, azt nem is titkolja. Módszere: a természet örök törvényeként deklarálja az emberek közötti egyenlőséget, amelyből »szemmellátható igazságtalanságok» keletkeznek, amelyek a természetben található egyéb igazságtalanságok egy csoportját alkotják, de amelyeket az embernek el kell viselnie. Hogy ez minél könnyebb legyen, arra kellene a »modern szocialisták eszméi», ezek az »agyrémek», »álmódosások a boldogság eléréséről, az egyenlőségről», még ha bele is ütköznek ezek a »természetes egyenlőség megrendíthetetlen szikláiba». A szocialista mozgalomban egyszerűen vallásos mozgalmat lát, - nem pedig a társadalom belső ellentmondásaiban gyökerező objektív törvényszerűségeinek kibontakozását - ha nem is olyan »szuggesztív, magával ragadó eszmének», mint amely a kereszténységet létrehozta.

Már ebben a munkájában megtaláljuk kezdetleges formában azt a gondolatát, mely későbbi könyveiben - különösen a »La psychologie des foules», (1895) »Psychologie du socialisme», (1898) »Les opinions et les croyances», (1911) - egyre inkább előtérbe kerül, majd alapeszméjévé válik: a »tudattalan» történelmi szerepét, az érzelmi motívumoknak az elsőbbségét az értelmiekkel szemben a népek életében. A »Les lois psychologiques» - 1916-ban megjelent 12-ik kiadásához írt előszavában is ismételtelen leszögezi, hogy »a népek életét változatosan lélektani tényezők egy csekély száma uralja; és a lelki erők, amelyek befolyása oly nagy, »nem az észből születtek», sőt mivel a népek életét betöltő viszályok olyan okokból keletkeznek, amelyeknek az észhez semmi kö-zük sincs, a tudomány előrehaladása sem képes véres vadságukat szelídíteni. Az értelem növekszik a tudomány előrehaladásával; de a barlanglakó korától fogva az emberek érzelmei, illúziói és szenvedélyei változatlannak maradtak. »Gyűlölet, szeretet, becsvágy, kapzsiság és önhittség minden korban egyforma». Az értelem által csekély mértékben befolyásolva a népeket mindenekelőtt fajt jellemük vezeti, vagyis »öröklött tulajdonságok felhalmozódása», mint »érzések, szükségletek, szokások, hagyományok és igények, amelyek együttesen alkotják a néplelek lényeges alapalkatrészeit». Az ilyen értelemben vett fajtól függ azután, hogyan cselekszenek a népek a környezet eseményei és változásai befolyására. »A faji szellem ismerete teszi azután lehetővé a történelem hieroglifáinak megfejtését. Megmagyarázza nekünk a nagyságnak és hanyatlásnak az okait. . . »

Hamarosan éreznie kellett azonban, hogy magyarázatai a társadalom bonyolult jelenségeit illetőleg nem kielégítőek. Osztályhelyzete, a szocialisták gyűlölete azonban nem engedte, hogy a társadalom objektív mozgástörvényei irányában orientálódjék, - ellenkezőleg, a «tartós» lelki jelenségektől a felületi jelenségekhez fordul és bizonyos szociális agnoszticizmusba, sőt fikcionalizmusba jut. «A látható tények mögött gyakran ezer láthatatlan ok húzódik meg - írja a «La psychologie des foules»-ban. A látható társadalmi tények ropant tudattalan munka eredményeinek látszanak, amelyek az elemzésünk számára legtöbbször hozzáférhetetlenek». Így lesz a faji lélekből «tömeglélek; amely a faji lélek tulajdonságaihoz újabb tulajdonságokkal járul hozzá, sőt amelyek által a kétő egymástól lényegesen különbözik.

Ezt a tömeglelket, - amely a szervezett tömeg jelenségeiből adódik, a következőképp jellemzi: «A lélektani tömeg legkülönösebb vonása az, hogy bármilyenek legyenek is az egyedek, melyek alkotják, bármilyen hasonló vagy különböző legyen is életmódjuk, foglalkozásuk, jellemük és intelligenciájuk, az az egyetlen tény, hogy tömeggé alakulnak át, bizonyos kollektív lelket ad nekik. Ez a lélek teljesen elütő módon érezteti, gondolkoztatja és cselekedtetni őket attól, melyen érezne, gondolkoznék és cselekednék mindegyikük, ha egyedül van. Némely eszme, némely érzés csak tömegben levő egyedeknél keletkezhetik a alakulhat át tette. A lélektani tömeg alkalmi lény, heterogén elemekből alakulva egy adott pillanatban, éppugy, mint egy élőlény sejtei egyesülésükké új lényt hoznak létre, melynek jellemvonásai nagyon különböznek az egyes sejtek jellemvonásaitól.»

Lélektani tömegben Le Bon alkalmilag létrejövő embercsoportot ért, amelyben a tudattalan lép előtérbe és a személyiség tudata háttérbe szorul. A nevelés és kultúra ugyaszoivan csak könnyen letörölhető mázzal vonja be a tudattalant, amelynek lényege az ősember állatias, brutális ösztönélete, és ez tör felszínre a tömegben. A különálló ember lelki jelenségei így egészen mások, mint a tömegemberé. Ez utóbbi tipikus jelensége, hogy szellemi tekintetben alacsonyabb szinten áll a tömegember mint az egyén - az egyes szellemi színvonalát a tömegben levő legalacsonyabb színvonaluak határozzák meg - hogy a tömegben az egyén elveszti felelősségének érzetét: az egyes ember tudja, hogy bűncselekményekért felelősségre vonhatják, - a tömegnek azonban - már a pusztá számra való tekintettel is - ez a felelősségrevonása nehezebben megy; de ez a tudat-folyamat nem racionálisan játszódik le, mert a tudattalan van az előtérben, amit Le Bon fiziológiailag is alá akar támasztani, mondván, hogy az agyműködés fölé kerekedik a bátgerincevelő működése. Az ösztönszerű érzelmek a tömeget a legnagyobb bűnökre, de a legbósiabb cselekedetekre is képessé teszik. A tömeg külső ingereknek játékszerévé válik, az impulzusok, amelyeknek engedelmeskedik, olyan erősek lehetnek, hogy a személyes érdek is eltűnik. A tömeg nagy mértékben türelmetlen, ugyanakkor könnyen befolyásolható, hiszékeny. Egy-egy erős egyéniség - a vezető -

szuggesztív hatása alá kerül, aki hatalmat gyakorol felette. Ezt nem racionális érvekkel, bizonyító eljárással éri el, hanem a tömegfantázia felkeltésével. A tömeg képekben gondolkodik, az asszociáció nagy szerepet játszik, «a csodálatos, rendkívüli a kulturák igazi oszlopai». Mágikus hatásuk van szavaknak és formuláknak is és ezek gyakori ismételtetéssel az abszolút igazság magasságába emelkednek. Le Bon megkülönböztet heterogén, büntetési, esküdtzéki, választói és parlamenti tömeget, – amely beosztás nemcsak a klasszifikáció ingatagságát, hanem az aktuálshoz való kötöttségét is mutatja.

Ez az aktuálítás – nem az elmélet és gyakorlat elválaszthatatlan egysége, kölcsönhatása, hanem efemer jelenségek általánosáá hiposztizálása – jellemzi a már említett «Psychologie du socialisme», de különösen a «La Psychologie politique et la défense sociale» (1911) c. munkáit, amelyekben kifejtett prognózisai ma – a szocialista társadalom megvalósulásának idején – a nevetségesség határán mozognak. Már korábbi munkáiban is utalt arra, hogy a szocialista mozgalmában vallást lát és éppen ennél a jellegzetességénél – irracionális mivoltánál – fogva van olyan szuggesztív hatásuk a szocialista eszméknek a tömegekre. Ez utóbbi munkáiban most részletezi felfogását. A tömegnek – fejtegeti – nyomora miatt szüksége van reményre, az eljövendő boldogság hitére. Ezt a szükségletet elégítette ki a keresztény vallás, amely a másvilágon való örök boldogság hitét árasztotta. A mai embert ez már nem elégíti ki, – a földi boldogságot igényli és ezt akarja kielégíteni a szocializmus. De – mondja Le Bon – a szocializmus presztízse nem lesz olyan tartós, mint a kereszténységé, hiszen végül is ki fog tűnni, hogy ígéretét nem tudja beváltani s ennek folytán hívei hamarosan hátat fordítanak neki, új vallást keresve.

Hasonlóképp komikusan hatnak fejtegetései, amelyek arról szólnak, mint adja meg a szocializmusnak is a döntő befolyást a faj szelleme, – élesen szembeállítva az angolozás és a latin szocialista ideált, – vagy az a «jóslata», hogy az import keletről nyugatra – Európába – vasuton olcsóbb lesz, mint a tengeren s ez gazdasági eltolódást fog okozni nemzetközi viszonylatban is, – stb. Mindezeknek már kevés közük van az elmélethez, – tudományról nem is beszélve – egyszerűen egy negatív apológiáról van szó, amelyet a francia burzsoázia címére küld, figyelmeztetve őket a német és angol, valamint a japán konkurrencia veszélyeire. Másrészt pedig azt akarja bizonyítani, hogy a munkásság részéről értelmetlenség tovább feszíteni a húr, a kapitalisták elmentek áldozathozataluk végső határáig: a munkabérek a társadalom «természeti törvényei» szerint – amelyeknek maga a szocializmus élesen ellentmond – nem emelkedhetnek tovább, sőt csökkenniük kell és kereken kimondja, hogy «nagyon valószínűnek látszik, hogy a munkások jelenleg aranykort élnek át, melyet nem fognak többé viszonylítani.»

Ugy látszik azonban, Le Bon maga sem hiszi tudományos érveit, mert az «emberbarátoktól» (értse szocialisták) jobban félti a társadalmat, «mint a pestistől», és megfújja a kapitalista riadót: «Elérkeztünk ahhoz a döntő időponthoz, amikor mindenkinek apostolnak kell lennie, hogy megvédje a társadalom épületét

a szektáriusok pusztító barbarizmusa ellen. Ez utóbbiak győzelme gyorsan az általános pusztuláshoz, a polgárháborúhoz és az inváziókhoz vezetne. Megvédeni a hazát, küzdeni az anarchizmus ellen oly kötelesség lett, amely alól egyikünknek sem szabad magát kivonnia.»

Még egy probléma van azonban, amely Le Bon-nak - kiindulván abból a tételtől, hogy a szocializmus vallás - gondot okoz. Miért van az t. i. hogy olyan emberek, akik az irracionálisat, tehát a vallást elvetik, a műveltek, a tudósok is hívei lesznek a szocializmusnak. A «*Les opinions et les croyances*»-ben próbál erre a kérdésre választ adni, kifejtve, hogy az emberek meggyőződésének kialakulásánál négyféle logika szerepel: a biológiai, vagy effektív, amely az ösztöneletet szabályozza, a kollektív, ez a tömeglélektan főtérülete, a misztikus a vallási és politikai hit világában s végül a racionális, amely a tudományt uralja. Mind a négyféle logika működik, az első három a tudattalan lelkivilágon uralkodik, a negyedik a tudatos lelki tényeknél játszik szerepet, tehát nincs ellentmondás a feltett kérdésben, aminek - elég labilis - bizonyítására Le Bon olyan történelmi példákat hoz fel, hogy világhírű tudósok is hódoltak az okkultizmusnak, spiritizmusnak. E felületi érvelésen túl azonban Le Bon a tudatos és tudattalan történelmi és tudományos szerepét is tisztázni akarja. Előbbire példát a vallásból és erkölcsből veszi, azon igyekezve, hogy kimutassa: «a teológia által tanított vallás mindig különbözik a tömegek által gyakorolt vallástól», a vallás csak történelmi formája bizonyos általános emberi szükséglet kielégítési eszközeinek, amennyiben «a vallási hiedelmek helyét politikai és szociális hiedelmek foglalták el. Ugyanaz a bizalom a formulák hatásában, ugyanazok a reménységek uralkodnak minden lelken. Az embernek, hogy szellemi életét táplálhassa, éppen úgy szüksége van hitre, mint a gyomornak táplálékra, hogy az anyagi életet fenntarthassa». S mint ahogy Buddha, az istenek tagadója, a tömegek szemében hamarosan istenné lett, ugyanugy átalakul az erkölcs racionalizmussá az egyéntől a tömegekhez haladtában a miszticizmusba. És ebben van a ható ereje, mert «minden egyéni, vagy társadalmi erkölcs-tan eleinte korlátozás, kényszer, melyet csak akkor lehet könnyen elviselni, amikor már tudattalanná vált. Csak amikor ez a tudattalan fegyelem meg van már teremve, akkor nem játékszere többé az ember az indulatainak, akkor mondhatja igazán, hogy a maga ura».

Hasonló folyamat játszódik le a tudományokban is. «A tudomány egész története azt mutatja, milyen termékenyek voltak a nagy tudományos elméletek bizonytalan részeik ellenére is.» Le Bon ugyan hipotézisekről beszél, de szövegszerűen is nyilvánvaló, hogy a hipotézisek igazolását nem igényli, azaz nem hipotézisekről, hanem fikciókról van szó: «Jehova fikciója (hogy t. i. ő diktálta Mózesnek a tízparancsolatot) szűkeges volt, hogy a tízparancsolatnak vita nélkül elfogadott tekintélyt adjon» - írja, és a továbbiakban hozzáteszi: «a tudománynak mellékes, hogy egy hipotézis később tévesnek bizonyul». Azonkívül nemcsak tudományos hipotéziseket ismer el, hanem «vallási, erköl-

csi és társadalmi hipotéziseket» is, egyik is, másik is hatalmas módja a cselekvésnek és teremtetője a realitásoknak», úgyhogy végeredményben filozófiája nyílt illuzionizmusba torkoll («A képzelgő hipotézisek kora készítette elő az ész korát. . . Kétségtelen, hogy sok csak illúzió volt, de ezek az illúziók az emberek millióinak boldogságot adó reménységeket teremtettek, s a leghasznosabb realitások származtak belőlük»). És nemcsak az igazság pragmatista felfogásához való közelítés, hanem méginkább a teljes reményvesztettség, a tudományos megismerésről való lemondás, - «nemcsak az élet összes jelenségei érthetetlenek, hanem az értelem jelenségei is» - amely magatartás számára végső vigaszként Tertullianus állítólagos tétele marad meg: *credo quia absurdum*.

Még határozottabban hangsúlyozza a társadalmi élet pszichológiai oldalát Gabriel Tarde (1843-1904), aki pályáját mint bíró kezdte és első munkájának *«Les transformations du droit»* (1883) megjelenése után az igazságügyminisztérium statisztikai ügyosztályának vezetőjévé nevezték ki. A jognak - elsősorban a büntetőjognak - később sem fordított hátat, erről tanuskodik két ilyen tárgyú munkája, mint a *«La criminalité comparée»* (1886) és a *«La philosophie pénale»* (1890), érdeklődése azonban mindinkább a társadalombölcselet felé fordul - és ily tárgyú munkái (*Les lois de l'imitation*, 1890, *Logique sociale*, 1894, *Les lois sociales*, 1898, *L'opinion et la foule*, 1901, *Psychologie économique*, 1902) alapján 1899-ben haláláig a Collège de France tanára lesz, ahol is a modern filozófiát adja elő.

Tarde-nál a faj fogalma már nem biológiai, hanem kifinomult lélektani felfogásban sem szerepel és eljárása fordított mint az eddigi polgári szociológusoké: ez utóbbiak törekvése az volt, hogy a társadalomban felfedezzék a természet törvényszerűségeit - illetve a társadalmi mozgástörvényeket visszavezessék a mechanikai, fizikai, biológiai mozgástörvényekre. Tarde ezzel szemben a társadalom általa felfedezni vélt alaptörvényét igyekszik kiterjeszteni a természetre és egyetemes törvényként feltüntetni, amely azután a természet egyes területein speciális formában jelentkezik. A társadalom alaptörvénye az utánzás, (*imitation*) amely egyetemes mivoltában mint *«répétition universelle»*, mint általános ismétlés jelentkezik: ez a törvény a csillagvilágban mint gravitáció, a fizikai világban mint hullámmozgás, a biológiában mint átöröklés jut kifejezésre. Az utánzás tehát - írja - «az a kulcs, amely megnyitja majdnem az összes zárat». Az utánzás a geometriai haladvány törvényszerűségeként érvényesül. Az utánzás minden aktusa előkészíti azokat a feltételeket, amelyek szabadabb és ésszerűbb, ugyanakkor pontosabb és szigorubb utánzások új aktusait teszik lehetővé. E feltételek a kasztok, osztályok, nemzetiségek korlátainak a ledőlése, úgyhogy Tarde az utánzás «haladványából» arra a következtetésre jut, hogy az emberiség integrálódik. Sőt maga az egyoldalú utánzás is kölcsönössé válik. A kölcsönösségnek egyes történelmi megnyilvánulásai, ahogyan a hízélgésből udvariasság, az abszolutizmusból demokrácia, a rabszolgaságból kölcsönös szolgálatok, a monopolizmusból szabad kereskedelem lesz.

Már ezek a konzekvenciák is tükrözik a szabadelvű burzsoá álláspontját, amely csak még pontosabbá válik akkor, amikor tiltakozik az ellen, hogy a heterogenitásból a homogenitás felé való haladásban társadalmi kiegyenlítődést lássunk. Nem egyenlősítésről van nála szó, ami pl. a termelési eszközökhöz való viszony homogenitását, az osztály nélküli társadalmat jelentené, hanem «egyetértést», «harmoniót», azaz az osztályok egymásra utaltságát, «egységét», «emberszeretetet». Hogy ezt a nivellálódást hogyan képzei, azt láthatjuk a német reakciós «untersunkenes Kulturgut» elméletre hasonlító fejtegetéseiből, amikor arra utal, hogy a «történelem tanulsága szerint» minden, ami kezdetben a felsőbb osztályok kiváltsága volt, az lassankint a leg-szélesebb tömegek közkincsé lesz. Így a mai francia paraszt ruházata megfelel a középkori nemes viseletének és a polgári ruházatkodás egyre inkább tért hódít a munkásság soraiban. Ez az átvétel és kiszélesedés azonban nemcsak a ruházatra és egyéb használati tárgyakra vonatkozik, nemcsak a szokásokra és divatra, mint az utánzás tipikus megjelenési formáira, hanem a fogalmakra és érzésekre is. «Az ur befolyásolja a szolgát, a tanult ember a tanulatlant, a gazdag a szegényt, a városi a falust».

Az utánzásnak ezt a «törvényszerű» érvényesülését Tarde igyekszik kimutatni aztán a társadalom minden területén, a nyelvekben, közgazdasági életben, törvényhozásban, állami alakzatokban, vallásokban, erkölcsben, művészetekben, stb. Hogy mennyire a liberális burzsoá felfogás apologiájáról van szó, elég, ha rámutatunk az utánzásnak a politikában való megnyilvánulását taglaló fejtegetéseire. A szokás és divat a politikai életben a konzervatív és liberális pártokban testesül meg. A régi szokásokhoz való ragaszkodás a nacionalizmusban, a divat a kozmopolitizmusban jelentkezik. E kettősség a történelem egyetemes törvénye, amely a legkülönbözőbb korszakokban és népeknél megfigyelhető. Így a kozmopolitizmus vonala a görögöknél a peloponnésoszi háború utáni korszak, - amikor Diogenes a haza fogalmának hiányában látta a boldogság biztosítékát - az olasz renaissance, a francia XVI-XVIII. század stb. E kettősségnek felelnek meg bizonyos párt- és osztályküzdelmek, a tengerparti népeknél a harc a földművelők és tengeri foglalkozásuk között, a város és falu között, a parasztok és munkások között, és így tovább. Azaz a választóvonal, az osztálymeghatározás nem a termelőeszközök tulajdonviszonyaiban keresendő, hanem egyéb körülményekben, továbbá nem a gazdasági viszonyok a meghatározók, hanem ellenkezőleg, pszichológiai tények, az utánzás jelenségei, a szokás és divat a végső determinánsok. Ezek után szinte természetes, hogy az ilyen történelembölcselet konzekvenciája, az eredmény az, hogy mindig a divatot képviselő kozmopoliták, egész konkrétan: a liberális pártok győznek a torykkal szemben, akik a múlt kormányzati rendszereikhez ragaszkodnak. S hogy bizonyos történelmi tények miatt támadt nehézségeken túltegye magát, felállítja azt a tételt is, hogy «a hagyományokhoz legjobban ragaszkodó népeket is időnkint a divat szele simítja végig.»

Persze, adódnak más nehézségek is, ami arra készteti, hogy az utánzás egyetemes törvényének érvényesülését korlátozza, módosítsa. Így beszél az utánzás mellett, mint a társadalmi élet alaptényeiről, az ellentétről ('opposition') és az alkalmazkodásról vagy ismétlődésről ('adaptation'), - de ezeket nem fejti ki. Az utánzást módosító másik két törvény pedig a refractia és az interferencia; az első azt a változást jelenti, amely az utánzásnak olyan eltorzulása, amely akkor keletkezik, ha az utánzás más nemzetbe vagy fajba jut. Az utóbbi pedig úgy jön létre, hogy két találkozó hullám egymást kölcsönösen befolyásolja, esetleg közömbösíti. Így ha ellentétes érdekek, dogmák, meggyőződések, szenvedélyek mint társadalmi hullámok találkoznak és egymást kölcsönösen áthatják, akkor 'erkölcsi tespedés' keletkezik.

Az igazi nehézség azonban azokkal a jelenségekkel áll elő, amelyekről nyilvánvaló, hogy utánzás útján nem keletkezhettek, így pl. amelyek az európai és az Amerika felfedezése előtti amerikai népek intézményei, szokásai, nyelvvel, művészete közti észlelhetők. Az ilyen hasonlóságok megmagyarázására többféle kísérletet is találunk Tardenál, így egy olyan hipotézist, hogy a hasonlóságok eredete a történelemelőtti időkből való, - vagy hogy az emberi természet eredendően egységes vagy hogy hasonló milieu hasonló jelenségeket eredményez, stb. Mind e kísérleteket azonban önmaga is találgatásoknak minősíti, hogy végül is eljusson olyan eredményre, amelynek révén azután módosítja utánzás-elméletét, - felvéve az utánzás mellé egy másik, korrelatív-principiumot, a találmányt vagy felfedezést ('invention'). Ezen - ha még oly jelentéktelen is az - újítást vagy tökéletesítést ért, amely a korábbi, az addig fennállót módosítja. Az invenciózus - tehát zseniális, alkotó - ember a társadalomban felmerülő minden nehézségre találmánnyal, felfedezéssel felel és a belőle kiáradó szuggesztív viszi rá a többi embert az utánzásra, - ezzel az utánzással lesz a találmány társadalmilag hatékonyra, - ami tulajdonképpen idealizmusba és metafizikába fordítása annak a marxi tételnek, hogy ha az eszme megragadja a tömegeket, anyagi hatalommá válik. Az egyéni, invenciózus szellemek és az utánzó tömeg közötti kölcsönhatás eredményeként keletkeznek a szociális képződmények, mint gazdaság, nyelv, állam, jog, művészetek, vallás, tudományok és alakulnak ki ezek nyomán az értékek, erkölcsi, magatartásbeli, kulturális principiumok.

Az invention-felvétele ellentmond a répétíttion universelle-törvényének, amely a társadalom objektív törvényszerűségének az elismerését magában foglalja. Az invention lényegében véletlen, amennyiben szerinte a legzseniálisabb találmányok is mindig egy ember szerencsés ötletének köszönhetők. Bármennyire is elveti azonban a mechanisztikus determinizmust és a társadalom mozgató erejét az emberi pszichében akarja felfedezni, mégsem mondhat le minden törvényszerűségről. Viszont távol áll attól, hogy betekintést nyerhessen a dialektikus materializmusnak a véletlen és szükségszerű viszonyának elméletébe, - ezért e zsakutcaból másutt keresi a kivezető utat. A 'La logique sociale' c. munkájában próbál kikerülni a véletlen szubjektivizmusából, anélkül, hogy a de-

termínizmust akceptálni lenne kénytelen. A megoldás számára a logika, amelynek törvényei az emberi szubjektivitásban gyökereznek és mégis magán viselik az objektivitást, mint érvényesség, az általánosság és szükségszerűség jellegét. A társadalmat az agyvelővel, a társadalmi haladást a kollektív gondolkodással hasonlíttja össze; e gondolkodás alapítványi, amelyekből a társadalom szellemi élete összetevődik: a meggyőződés és a vágyak. Valamely adott társadalom egy-egy fejlődési szakában a meggyőzések és vágyak bizonyos összegével rendelkezik, amelyek a társadalmi lét különböző területei között szétoszlanak. A szétosztás módját, mennyiségét a társadalmi teleológia és logika szabályozza.

Hogy milyen messzire megy logikai hasonlataiban, elég egy példát felhozni: ebben a főtétel a törvények, az algtétel a polgárok mindennapi cselekedetei, a zárótétel pedig maga a történelem, a társadalom életének egy-egy pillanatra rögzített jelenséghalmazata. Ebből aztán azt a konzekvenciát vonja le, hogy ámbár a találmányok a nagy szellemek alkotásai, mégis létrejöttük társadalmi feltételektől függenek. Az új találmányok a régek talaján és azokkal való összehasonlításokból keletkeznek, azaz mindazok a motívumok, amelyek az emberek kapcsolatainak alakulásában előnyösen szerepelnek, hasonlóképpen kedvező mozzanatokot alkotnak a találmányok létrejövele számára. A találmányok és utánzás egymást kiegészítő szerepét is logikailag igyekezik alátámasztani, amennyiben szerinte «a találmány éppugy mint az utánzás logikai harcok és megegyezések egymásutánja» és a logika e törvényének uralmát Tarde éppugy bizonyítani próbálja a társadalmi élet valamennyi területén, mint ahogyan ezt a *Les lois de l'imitation*-ban az utánzással tette.

De ugyanakkor, amikor a szubjektivizmust el akarja kerülni, újabb és újabb nehézségek merülnek fel. Mert ha a társadalmi motor a pszichében van, és ha a lélektani jelenségekben levő törvényt a logikumban ismerjük fel, még mindig nyitva marad a kérdés, hogyan lesz ezekből a lélektani – tehát szubjektív – jelenségekből társadalmi. Tarde nem akar beleesni abba a hibába, amelyet Le Bonnál láttunk és még másoknál – Wundtnál, Diltheynél stb. – látni fogunk, hogy ti. felvenne valamiféle objektív, vagy népleket, vagy általános szellemet, amely ennek a társadalmi jelenségnek a hordozója. Tarde világosan látja, hogy a gondolkodásnak, a társadalmi cselekvésnek is alanya csak az egyén, az én lehet, tehát a társadalom pszichológiai felfogása – ha el akarja kerülni az irracionálisat – az ének egymáshoz való viszonyát tárgyalhatja. Így jut el Tarde (különösen a *L'Opinion et la foule*-ban) az interszubjektív fogalmához, amelyen az olyan ént érti, amely más énekkel van kölcsönhatásban és az interpszichológia tudományához, amely ezen kölcsönhatásokban fellelhető törvényeket tanulmányozza. Hogy ez a tudomány Tardenál nem épült ki, az természetes. Hiszen ha hozzáfogott volna a kifejtéséhez, rá kellett volna jönnie, hogy ez a feltalálás és utánzás következmény, nem pedig ok, és az emberek cselekedeteinek és egymáshoz való kapcsolatainak törvényszerűségei nem a

lelki életben, hanem a gazdaságban keresendő, vagyis amit Tarde következménynek tekint, az ok. Tarde szociológiai kísérleteinek sikertelensége nemcsak a marxizmus igazát huzza alá, hanem egyben demonstrálja azt is, hogy a polgári társadalom apológiája nem maradhat meg a tudomány talaján.

Említtük, hogy az egyéni pszichológia és a társadalmi pszichológia közötti - nála - áthidalhatatlannak bizonyuló ellentét a főproblémája Wilhelm Wundt-nak (1832-1920), aki orvostudományi tanulmányaiból kiindulva fízológára specializálta magát - ennek professzora lett Heidelbergben - majd a kísérleti fízológusból kísérleti pszichológus lett, és rövid zürichi intermezzo után Leipzigben működött mint a filozófia tanára és ugyanitt alapította az első intézetet a kísérleti lélektan számára, amelynek megalapítójának tekintik. Fejlődésében azonban itt nem állt meg, az egyéni pszichológiával való foglalkozás elvezette a gondolkodás törvényszerűségeinek a kutatásához, a logikához, majd az egyén magatartásának és másokhoz való viszonyának vizsgálatához, az etikához, hogy végül az embercsoportok, népek lelki jelenségeinek törvényszerűségeivel foglalkozzék s megalapítójává váljék a néplélektannak. E fejlődés egy-egy állomását jelzik alapvető -2-3 kötetes munkái: Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1874, Logik, 1880, Ethik, 1886, System der Philosophie, 1889, mindennekfelett pedig a 10 kötetre felduzzadt Völkerpsychologie, 1900 -. Összeeggyűjtött munkáit tekintetbe véve pedig azt látjuk, hogy itt egy teljes rendszer alkotására való törekvésről van szó, nem egészen a hegeli értelemben, hanem úgy, ahogyan ő a filozófia feladatát látja: 'egyres ismeretelnk összefoglalása az értelem követelményeit és az érzület szükségleteit kielégítő világ- és életszemléletté'. S valóban, a rendszeralkotással, a filozófia területetnek kategorizálásával majd minden művében kísérletezik, hogy azután nemcsak e rendszerezést módosítsa, váltogassa, hanem a kifejtésben se kövesse az előírt programot. Még leginkább kiegyensúlyozottnak látszik az a táblázat, amelyet az Einleitung in die Philosophie-ban (1901) közöl és ennek rövid foglalata a következő:

Filozófia

genetikus		szisztematikus			
ismeretlen		elvek tana			
formális	reális	általános	speciális		
logika	ismeretelmélet	(metafizika)			
módszertan		természetbölcselet		szellembölcselet	
		kozmológia, biológia, ant- ropológia	etika és jogbölc.	eszté- tika	vallás- bölc.
a fil. története		történetbölcselet			

Ebből a sémából kitűnik filozófiájának egyik jellegzetessége, hogy történelmi beállítottságban tárgyalja az egyes disciplínákat, amennyiben még a természetbölcselet is a történelembölcseletbe torkollik, – annál kevésbé tűnik ki azonban filozófiai álláspontjának lényege, az, hogy a pszichológiát tekinti alaptudománynak. Pedig ez a felfogás nemcsak abból a szempontból érdekes, hogy a természettudományokból kiindulva reális alapokra igyekszik helyezni a lélektant, és még az etikát is „a tények etikájának” nevezi a spekulatív etikákkal szemben, hanem abban a tekintetben is, hogy éppen a pszichológia teszi lehetővé számára, hogy a „tények” elismerése, sőt hangsúlyozása mellett rendszerét végső értelmében idealistává – szubjektív és objektív idealizmus között hintázza – tegye. Hogyan hajtja végre ezt a műveletet, az elsősorban metafizikájából tűnik ki.

A világnézet ugyanis, amelyhez „tudományos uton” eljut, „az a metafizikai szemlélet, amely a lelki jelenségeknek az életjelenségek összességével való általános összefüggésének meggyőződéséből kiindulva, a lelket mint az élet elvét fogja fel”. A lélek egyetlen közvetlenül adott tevékenysége az akarat. Saját akaratunkból kell következtetnünk aztán az idegen akaratokra, – s így a realitások nem egyebek, mint egyes akarategységek, amelyek egymással kölcsönhatásban vannak. Sok ilyen akarategység összefoglalása magasabb akaratformákat hoz létre, így az akarategységek kölcsönhatása egyben az akarat fejlődés-principiumát is magában foglalja. A képzet az idegen lét akaratán nyugszik, ezért a külvilág képzetekből áll, amelyeket más akaratok hatása alatt mi magunk alkotunk. Az akarat egységei tehát nem tevékeny szubsztanciák, hanem „szubsztanciákat alkotó tevékenységek”, amelyek a természeti erőkhöz objektívalódnak. A természet „a szellem alsófoka”, a fejlődés legmagasabb foka pedig a szellemi, amely egyben a szerves élet célja. A tapasztalati tényeket ki kell tehát egészíteni transcendens eszmékkel és a filozófia, amely egyébként „azonos” a metafizikával, akkor érné el a tökéletesség teljességét, ha a világ kauzális magyarázata egybeesnék az ideális világnézettel.

A külvilág tehát csak „kívülről” való szemlélése azoknak a folyamatoknak, amelyeknek „belülről” való szemlélése eredményeként lelki jelenségeket kapunk. Wundtnál azonban nem arról van szó, ami az empiriokriticismusban, hogy t. i. az eredetileg adott „tul van” az anyag és szellem megkülönböztetésén. Ez a túlhaladás – mint Lenin a Materializmus és empiriokriticismus c. könyvében rámutat és mint azt a későbbiekben részletesen tárgyalni fogjuk – vég-eredményben náluk is, Machnál, Avenariusnál stb. – a szubjektív idealizmusba torkollik, de ők azt hiszik, hogy egy harmadik, semleges elembe oldják fel az anyag és szellem ellentétét, – Wundtnál viszont nyíltan kifejezésre jut, hogy a tulajdonképpeni valóság a lelki világgal azonosul, mondván, hogy ami nem tudat, az nem is valóságos. Ez nemcsak a tudattalan képzetek el nem ismerését, hanem a tudattól független valóság el nem ismerését is jelenti, és a pszichofizikai parallelizmust nem mint törvényt, hanem mint „tapasztalati követelményt”, azaz heurisztikus elvet fogadja el. Minthogy a tapasztalat fogalmával eltünteti a

fizikai testek valóságát, a kauzalitást átalakítja «pszichikai kauzalitássá», amelynek a lényege az elégséges alap elve. De még ezzel a lazítással sem éri el, hogy a lelki élet területén az okozatiság elvét végig vezesse, – s így lép előtérbe a teleológikus szemlélet, amelynek eszköze az «alkotó szintézis», amely a lelki elemek összegétől különböző, új tulajdonságokat magába rejtő alakzatokat eredményez, amit úgy is kifejez, hogy a hatás az előzetes feltételekhez képest valami újat is tartalmaz. Ez egyben magyarázat a fejlődési elv érvényesüléséhez, – és Wundt ezen az alapon jogosnak tartja a tétel felállítását, hogy «a fizikai fejlődés (már mint a természettörvények) nem ok, hanem ellenkezőleg a lelki fejlődés következménye.»

Ilyen metafizikai alapfeltételek mellett azután az ő szemében nem látszik következetlenségnek, hogy a pszichológiát a «metafizikától» eltávolítsa és a természettudományok sorába illesztve, a lelki jelenségek törvényszerűségeit természettudományi eszközökkel – kísérletekkel – tanulmányozza. Hogy ezek a kísérletek mennyiben eredményesek és milyen új ismeretekkel gazdagítják az emberiséget, azt a szakemberek hivatottak eldönteni. Számunkra elegendő, ha regisztráljuk, hogy a Wundt által alapított leipzig-i Intézet mintául szolgált hasonló intézmények létesítéséhez és új irányt nyitott a lelki élet tanulmányozásához szerie a világon.

Ugyanakkor azonban világossá vált az is, hogy ez az irányzat nem tud tuljutni az egyén lelki életének vizsgálatán, tehát alkalmatlan arra, hogy a társadalom törvényszerűségeit feltárja. Pedig a programja, hogy t. i. – mint fentebb rámutattunk – egymással kölcsönhatásban levő akarategységeket és az ebből létrejött magasabb akaratformákat is kutassa – felveti e kérdések megválaszolásának követelését. Ez viszi aztán új kutatási területek felé, és teszi az ún. «néplélektan» megalapítójává.

Wundt megpróbál áthidaló megoldást találni, hogy összekapcsolja az egyéni lélektan a néplélektannal. Ebben – úgy véli – segítségére van, hogy az egyéni lélektan tárgyát, a «leleket» nem szubsztanciálisan fogja fel, a lélek nem a lelki jelenségek hordozója, hanem maguk a lelki jelenségek, a folyamatok, illetve ezek összefüggése. Nos, ilyen összefüggés van nemcsak az egyén lelki jelenségei között, hanem az egyének lelki jelenségei között is. Wundt nem veszi észre, hogy egyrészt ezzel feladja egész tudományos módszerét – a kísérletet – hiszen a társadalmi élet «lelki» jelenségei a kísérlet számára nem hozzáférhetők, másrészt pedig, hogy az egyéni lelki jelenségek reális alapját, a fiziológiát, a társadalmi lelki jelenségek alapjaként a gazdasági élet kellene hogy felváltsa. E belátás hiányában konstrukciókra kényszerül, amelyek eredményeként előáll a szociális jelenségek alapjául a «néplélek». Ezt szintén nem szubsztanciálisan fogja fel ugyan, de végeredményben e tudomány még csak nem is pszichikai kauzalitáson nyugszik, ami a tudományosság halvány jellegét adná számára, hanem egyszerű leíró, regisztráló «tudomány», ami arra készíti, hogy «Elemente der Völkerpsychologie» c. műve alcíméül adja: «az emberiség pszichologiai fejlődéstörténetének alapvonalai».

E fejlődésnek nem a törvényszerűségeit kutatja, hanem «a történelem értelmére és értékére vonatkozó kérdéseket» veti alá lélektani analízisnek, s ezzel egyengeti az utat az ujkantianusok és a szellemtörténeti irányzatok számára. A néplélektannak három nagy területe van: a nyelv, a mítosz és a szokások és Wundt – miközben megállapítja, hogy mindezek a jelenségek «a népközösség termékei» («így a nyelv nem az egyes ember véletlen műve, hanem a nép alkotta és általában éppannyi külön nyelv van, mint amennyi eredetileg elkülönült nép és hasonlóképpen állunk a művészet, mitológia és erkölcs kezdeteivel») – ugyanakkor – erőszakolt – kísérleteket tesz arra, hogy «a néplélektant a pszichológia egy részének tekinthesse», azzal a toldalékkal, hogy «ennek szellemi termékei nem az egyes tudat sajátosságaiból magyarázhatók, mivel ezek sokak kölcsönhatását feltételezik». Mégis – fejtegeti – ahogyan a néplélektan a magasabb szellemi folyamatok elemzésénél az egyes tudat pszichológiájának nélkülözhetetlen kiegészítője, ugyanúgy «nem szabad elfelejteni, hogy a népközösség is csak egyesekből áll és a néplélektan a maga részéről az egyéni, vagy mint általában mondjuk, az általános lélektant előfeltételezi». De hogy a kettő összefüggését hogyan képzei, az kitűnik abból, ahogyan az egyéni és néplélektan viszonyát az egyes fenti területekre vonatkozólag felfogja. Így az egyéni pszichológia «azokat a külső és belső feltételeket vizsgálja, amelyek között a nyelv mint az emberi életmegnyilvánulások legmagasabb formája keletkezik», a néplélektan pedig «a nyelv továbbfejlődésének törvényeit és az egyes és a közösség gondolkodására való visszahatását ábrázolja». Nyilvánvaló ugyanis, hogy ebben a fogalmazásban is az «egyéni pszichológia» jóval túlhaladja saját területét és a szociológia, sőt etnográfia, kulturtörténelem, stb. területére kell hogy kiterjedjen.

Hasonlóképpen lehetetlenre vállalkozik az az egyéni pszichológia, amely a mitológia eredetét azokra a sajátos appercepciókra akarja visszavezetni – amivel Wundt próbálkozik – amelyek a primitív embereknél abban mutatkoznak, hogy minden tárgyat lélekkel ruháznak fel. Éppily kevésbé ad magyarázatot a szokásokra az a felfogás, hogy a szokások asszociatív gyakorlás révén jönnek létre. S ha hozzávesszük, hogy Wundt a Völkerpsychológiájában e fenti három területen kívül még a művészeteket is vizsgálódása tárgyává teszi, azok eredetét a «fantázia képzelő erejében» látva, akkor – azt hisszük – eléggé világossá tettük, hogy az egyéni lélektannal e társadalmi jelenségek tanulmányozásánál nem sokra megyünk. Wundt is e tekintetben éppen következtelensége folytán nem végzett haszontalan munkát, mert néplélektanában hatalmas kutatási anyagot gyűjtött össze, különösen a primitív népek életére vonatkozólag és ezzel az ideológiák történetének konkrétabbá tételéhez hozzásegítette azokat, akik e történelmet helyes módszerrel tanulmányozzák.

Ami pedig az emberiség pszichológiai fejlődéstörténetét illeti, Wundt az egyes ember gyermek, ifju, férfi – és öregkorának nem valami ügyes analógiájára: négy korszakot különböztet meg: az első a primitív ember korszaka, akinek jellemző vonásait nem annyira a történelemelőtti kor bizonytalan adataiból,

mint inkább a korabeli primitív népek életmódjáról, szokásairól, nyelvéről szóló tudósításokból meríti. A második a totemisztikus korszak, amely a tudomány számára szintén még «elsüllyedt világ»; itt «nem az ember uralkodik az állat felett, hanem az állat az ember felett; amennyiben csodálatot, félelmet és tiszteletet kelt benne. Az elhaltak lelkei is benne laknak: így válik az ember ösévé. A totemista gondolat benyomul a társadalom szervezetébe, a törzsi tagozódásba, házasság és család formáiba; maradványai fellelhetők még a babiloniak, egyiptomiak és más ókori kultúrnépek szent állataiban és egyes állatokhoz kapcsolódó mágikus képzetekben. A harmadik korszak a hősök és istenek kora, amelyben egyesek uralmának kialakulása megy végbe. A törzsfőnök hatalma megnő és a törzsek – más törzsekkel való harcok következtében katonailag jellegű szervezetet öltenek. Wundt fogalmazásában: «a társadalom így állammá fejlődik». A totemisztikus korszak csak meséhez hasonló történeteket ismer, az új korszakban a hős előtérbe kerülésével ennek dicsőítésére keletkezik a hősi dal, az eposz, amelyet azután követ a képzőművészet és a dráma, majd «a nemzeti hősökkel és államokkal előállnak a nemzeti vallások is.» Az ember mostmár nem közvetlen környezetére, az állat- és növényvilágra néz, hanem feltekint az égre és így alakul ki benne egy magasabb, tökéletesebb világ képe. Ahogyan a hős az eszményi ember, ugyanúgy az isten az eszményi hős. S végül a negyedik korszak, amelyben jelenleg élünk, a humanitáshoz való fejlődés, – de még nem maga a humanitás. A nemzeti állam és a nemzeti vallás túllépi nemzeti korlátait, a nemzeti vallásból az emberiség vallása lesz – három ilyen világvallást különböztet meg: a kereszténységet, mohamedanizmust és buddhizmust, és kialakulóban van a világállam is, aminek előjelei a kultúrnépek intenzív kölcsönhatása a gazdasági életben, szokásokban, művészetben, tudományban, amelyek az emberi társadalmat általános humanisztikus motívumokkal ruházzák fel. Ilyen történelmi előjelek voltak már eddig is a hellenizmus korszaka és a római császárság, de az emberiséget egy nagy egyetlen kultúrközösséggé alakítani még a mi feladatunk lesz.

Már ebből is látható, hogy ennek a fejlődésnek etikai alsóáramlata van – és valóban Wundt «Ethik» c. művében a néplélektanát az «etika előcsarnokának» nevezi, «amelynek egyebek között az is feladata, hogy az erkölcs és az erkölcsi képzetek történetét pszichológiai szempontból tárgyalja.» Zárójelben meg kell jegyezni, hogy a néplélektan és etika szoros kapcsolata a német szövegben még világosabb, minthogy mindkét wundti disciplinának a tárgya: a «Sitte», a németben szokásokat, erkölcsöt, életmódot egyaránt jelent, aminthogy Wundt Etikájának 3. kiadásához írt előszavában műve főfeladatául azt jelöli meg, hogy «a mítosz, vallás és erkölcs (Sitte) egymáshoz és az erkölcsi élet fejlődéséhez való viszonyát» pontosabban kidolgozza – azaz, mint a továbbiakban kifejti, nem a filozófiai etika történetéről, hanem az erkölcsi életszemléletek valódi történetéről, mindenekelött pedig az egykoru kultúrmozgalmaknak a filozófiai rendszerekhez való kapcsolatairól kell beszélnie. Így etikája nemcsak – a spekulatív etikákkal szembeállított – tények etikája, hanem – pszichológiai szem-

pontból megírt – kultúrtörténété válik, amelynek princípiumai saját kifejezése szerint egyszerre empirikusak és normatívak. A hangsúly ezen a területen is a pszichológián van, mondván, hogy: «mi más marad az erkölcsi specifikus tartalma gyanánt mint bizonyos pszichológiai elemek, amelyek. . . az ember mindenütt egyenlő természetét tételezik fel.»

Az erkölcsi élet két alapját említi: a vallási nézeteket és a társadalmi életet, amelyeknek két lelki alapotívum felel meg: a tiszteletérzés és a vonzalom, az előbbi az emberfölötti erőkre, utóbbi az embertársakra irányul. Nincs terünk ahhoz, hogy e két fogalom elemzésében kövessük Wundtot: csak analízisének finomságára – de ugyanakkor tudományos nivótlanságára – akarunk rámutatni, amikor kiemeljük hosszadalmas taglalásából a «tisztelet» («Ehrfurcht») izekre bontását (Ehre = becsület, Furcht = félelem), – és hozzátehetjük még, hogy az erkölcsi fejlődésnek hasonlóképpen négy stádiumát veszi fel, mint ez az emberiség pszichológiai fejlődésében láttuk. E stádiumokat a két alapelem egymáshoz való viszonyalakulása nyújtja és párhuzamba állíthatók a néplélektanban felvett korszakokkal. E stádiumok: az erkölcs-előtti, a primitív erkölcsi motívumok felébredése, az erkölcsi nézetek elkülönülése s végül a humanista tendencia érvényesülése az erkölcsi életben, amelyben «az erkölcsi fogalmak fokozatos differenciálódásának és unifikálódásának princípiuma» jut győzelemre. Az erkölcs (szokás) mint külsőlegesség és vallás mint bensőség kölcsönhatásából jön létre az erkölcsiség – és e kettős jelleg ütközik ki az erkölcsiségben akkor, amikor az egyrészt az érzelmben (= szándéketica), másrészt a cselekvésben (= eredményetika) mutatkozik meg. Mindkettőnek az objektív értékét az adja meg, amennyiben azok a humanitás eszményeit szolgálják: ez pedig a végtelen ideájában jut kifejezésre, azaz az erkölcsiséget nemcsak mint «a vallás és erkölcs felnőtt gyermekét» tekinti, – hanem egyben azt is dokumentálja, hogy az ő szemében a vallás és erkölcs elválaszthatatlanok. S ezzel etikája – bármily hatalmas történelmi anyagot mozgósít is – nemcsak tudománytalan, hanem egyenesen tudományellenessé válik.

Pszichológiai alapbeállítottsága indokolja, hogyan kapcsolja össze az etikát a logikával. Az ő szemében mindkettő a normák tudománya, és az etika a logika fölött áll. A logika nem is egyéb mint «a gondolkodás etikája». A logika fogalmát sokkal szélesebben értelmezi, mint szokásos és nemcsak a logikai problémák történeti alakulásáról számol be nagy részletességgel 3 kötetes munkájában, hanem ugyszólván minden tudományág módszertanára is kiterjeszkedik. De bármennyire hangsúlyozza, hogy a pszichológia a gondolkodási folyamatokat tanulmányozza, a logika pedig a tudományos megismerést nyújtó helyes gondolkodás szabályait kutatja, – s bármennyire elutasítja a «pszichológizmus» vádját, végeredményben mégis csak a gondolkodás lélektani vizsgálata a főtémája és a megismerés alapjainak és feltételeinek a feltárásánál, azaz ismeretelméleténél is a pszichológiához jut el, amennyiben a közvetlen bizonyosságot eredményező reális tudománynak a pszichológiát tekinti, míg a közvetett bizonyosság a termé-

szettudományok tárgya. A logika pszichológiai - és nem normatív - érvényességé - jellege mellett szól az a felfogása is, hogy a logika a nyelvtől elválaszthatatlan és hogy itt sem princípiumról van szó, hanem az európai polgár elfogultságáról, a logikának nem akármilyen nyelvhez való kötöttségét hirdeti, hanem 'az emberi és főleg a tudományos gondolkodásban abszolút uralomra szertevő indogermán kultúrnyelvekhez' való kötöttségét.

A pszichológiának a társadalomtudományra való alkalmazásával kísérletező irányokról szólva befejezésül mutassunk rá egy olyan szélsőséges próbálkozásra, amely már nem is a lelki jelenségekben, hanem a lélek rejtett, tudatalatti szférájában véli a társadalmi determinánsokat felfedezni. Ez a kísérlet Sigmund Freud (1856-1939) osztrák ideggyógyász, a pszichoanalízis egyik legismertebb képviselője nevéhez fűződik, aki politikai okokból kénytelen megszüntetni bécsi egyetemi előadásait és külföldre emigrálni. (Londonban hal meg). Irodalmi működése - különösen azok a művei, amelyekben 'társadalmi elméletét' fejtegeti, mint pl. Totem und Tabu (1920), Die Zukunft einer Illusion, 1927, Das Unbehagen in der Kultur, 1930, - ugyan már az imperializmus korszakára esik, de maga a pszichoanalízis mint orvosi терапия a századforduló burzasodé dekadenciájának tipikus megnyilvánulása és szociológiai törekvése is inkább a bernsteinizmus egyik - polgári - válfaja, amennyiben a marxizmus 'kiegészítését', 'megjavítását' tűzi ki céljául s ezért - de azért is, mert az imperializmus marxizmusellenes elméletei már egészen más jellegűek - itt foglaljuk össze röviden főbb gondolatait. Jellemző egyébként az is, hogy annak ellenére, hogy az uralkodó burzasodé-osztály egy bizonyos rétegének igényeit elégítette ki, milyen hajszának volt kitéve ennek az osztálynak a részéről, amely nehezen tudta elviselni begyökeresedett és kényelmes társadalmi illúzióinak - és betegségei társadalmi jellegének leleplezését.

Freud a súlyos hisztéria eseteinek analiziséből indul ki, melyeket az orvostudomány addig gyógyíthatatlannak tekintett, míg Freud - Breuerrel közösen kifejlesztett - pszichoanalitikai módszerével sikeresen kezelte. Ennek az eljárásnak az a megfontolás az alapja, hogy a hisztérikus szimptómák bizonyos, a beteg által már rég elfelejtett megrázó eseményeknek köszönhetik eredetüket, amelyeknek a tudatra hozatala a szimptómát eltünteti, különösen ha a beteg hipnózisban a kiváltó eseményt újra átéli és élénk érzelmi megnyilatkozásokkal kíséri. Ennek az eljárásnak módszertani előfeltételeiből Freud aztán a lelki élet lényegére vonatkozólag további hipotéziseket állít fel, különösen a tudattalan képzetek hatásait illetőleg. Hangsúlyozza a tudattalan saját törvényszerűségeit és ebből fejleszti ki az álom, a vicc, stb. elméletét (Die Traumdeutung, 1900, Zur Psychopathologie des Alltagslebens, 1901, Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten, 1905). Az álom Freud számára tudattalan ösztönök kritikus terméke. Ösztönökkel kapcsolatos képzetek, amelyeknek nem sikerült a valóságos életben realizálódni, pót-kielégülést szereznek maguknak az álomban. Ha ezek teljesen elnyomódnak, akkor a lelki élet neurotikussá válik és lelki akadályok lépnek fel, amelyek egész a testi sikertelenségekig is elvezetnek.

Ez akadályok azonban megszűnnek, ha a betegben ezek a képzetek tudatossá válnak. Az analízis módszere, amely tagolt és kiépített technikává fejlődött, segíti a beteget az elnyomott képzetek komplexumai, álmai, azaz általában sérelmei, amelyeket öntudatlan lelki életében elszenvedett, tudatosításához.

A tudatos és tudattalan viszonyára vonatkozólag az álmok kutatása még egy sor hipotézist tett szükségessé. Így Freud megkülönbözteti a tudat előtti a tudattalantól; ez utóbbi csupán a pszichoanalízis útján mutatható ki, míg az előbbi közel áll a tudathoz és csak időnkint hozzáférhető. Hogy az elnyomott megnyilvánulás lép át az álomba, azt egy bizonyos 'álomcenzúra' szabályozza, amely az elnyomottak tartalma szerint érvényesülni engedí vagy nem, úgy hogy az álom tulajdonképpen egy kompromisszum az elnyomott fellépő nyomása és a cenzúra intenzitása között. Éppugy mint a betegek pszichoanalízise egészében, az álomanalízis is az infantilisben végződik. Infantilis elnyomott vágyak az alapjai az álomnak. Az elnyomott elemek elemzése és kikutatása a freudi módszer segítségével a korai gyermekévekig tart és az így nyert eredmények alapján állapította meg Freud, hogy elsősorban a szexuális élet anomáliái okozzák ezeknek az elemeknek későbbi neurotikus hatásait. (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1906, *Über Psychoanalyse*, 1910).

Freud szexualitheóriájának lényege az, hogy a gyermek, sőt már a csecsemő is szexuális érzékekkel bír. Lényegében e megállapítás csak annak a ténynek a szűkebb fogalmakkal való körülírása, hogy minden élettevékenység örömmérzettel jár. Freud szerint azonban ezek az örömmérzések a tulajdonképpeni szexuális érzet elnyomásai és ezeket ő 'normális organikus elnyomásnak' nevezi, mely elnyomáshoz hozzájárulnak a tisztaságra, szégyenérzésre, stb.-re való nevelés elnyomásai, miáltal a szexualitás latens periódusa lép fel, amelyben a szexualitás részben elnyomott, részben pedig más célokra használatba kerül, mint energiaforrás (szublimáció). A tudattalan megnyilvánulásai, elsősorban az álmok infantilis szexuális vágyak által keletkeznek. E kifejeződések bizonyos szimbólum-rendszerrel hoznak létre, 'Vannak szimbólumok, amelyek csaknem általánosan egyértelműleg fordíthatók le'. A libido ezzel valóságos daimonionná válik, amely minden öntudatlanon uralkodik és az embernek más emberekhez való viszonyát is szabályozza.

Ezek az általánosítások Freudnál, de még inkább híveinél igényt emeltek azután nemcsak neurotikus jelenségek diagnosztizálására és gyógyítására, hanem olyan területek problémáinak megoldására is, melyek lényegileg már nem lélektani motívumok meghatározásai alá esnek. Már magának a freudi mechanizmusnak a minden emberre, illetve a társadalom valamennyi osztályára való érvényesítése is erősen problematikus, amennyiben a freudi módszer alkalmazása, mint I.H. Schultz 'Freud's Sexualpsychoanalyse' c. munkájában orvosi szempontból is meggyőzően kimutatja, 'csak egy meghatározott embertípusnál lehetséges'. Mindaddig azonban akár orvosi gyógymódnak, akár speciális pszichológiai theóriának tekintjük a freudizmust, kevésbé szólhatunk bele.

Még akkor is elfoglalhatjuk a pusztá tudomásulvétel álláspontját, amikor olyan társadalmi osztályhoz tartozó egyének vizsgálatáról és kezeléséről van szó, akiknél a gazdasági determináció határozottabb mint az infantilis élményeké.

De alapvetően másképp áll a dolog, amikor a freudi elmélet a társadalomtudományi módszer igényével lép fel és a primitív népek és a neurotikusok lelki életének jelenségei között megegyezéseket akar felfedezni (Totem und Tabu, 1920). S különösen visszautasítandó az a követelés, hogy a történelmi materializmus mint objektív módszer a freudi pszichoanalízissel, mint szubjektív módszerrel egészítessék ki. Az a törekvés, hogy a pszichoanalízis a dialektikus materializmus elméletének egy része legyen, elintézettnek tekinthető abban a vitában, amely marxista körökben lezajlott és amelynek maradandó, de történelmi dokumentumai W. Reich: Psychoanalyse und historischer Materialismus (929) és I. Sapir: Freudizmus, Soziologie, Psychologie (1930) c. munkái. S ha talán túlzás is a freudi «tudatalatti» hipotézisban az emberi alantas ösztönök elméleti igazolását látni - utalva a fasiszta szadizmusra - annyit a legtárgyilagosabban is megállapíthatunk, hogy a freudizmust szociológiának tekintők alaposan túlértékelik a lélektani tényezők szerepét a társadalmi folyamatban, ezeket a tényezőket végeredményben mint biológiai - tehát örök - ösztönös erők hatását fogják fel és a gazdasági alap jelentőségét a társadalmi történelemben figyelmen kívül hagyják.

KULTURSZOCIOLOGIA ÉS SZELLEMTÖRTÉNET

Az eddig ismertetett irányokban is megnyilvánult az a törekvés, hogy a társadalmi folyamatok magyarázatánál minél messzebb kerüljenek a gazdasági alapoktól; hogy a társadalom mozgásformáit alacsonyabb mozgásformákra vezessék vissza, hogy a társadalmat előbb testi, majd szellemi organizmusnak fogják fel és a történelem motorjának, a társadalmi jelenségek hordozójának a lelket tekintsek. Ez utóbbi irányzatok között azután csak a lélek mineműségét illetőleg lehetett különbséget tenni: szó volt a lélekről, mint a test funkcióinak komplexumáról, majd a testtől emancipálódó lélekről mint különleges alakulatról, a tömeglélekről, majd a néplélekről, sőt leszálltunk ez elméleteket követve a lélek ismeretlen és kikutathatatlan mélységeibe, a tudatalattiá is. Mindez azonban – mint láttuk – nem hozhatott kielégítő magyarázatot és nem állta meg a helyét még immanens kritika előtt sem.

Most azután olyan irányok és gondolkodók ismertetésére és bírálatára kerül sor, amelyek és akik a társadalmat nem csupán a gazdasági alapoktól, hanem még a természeti alapoktól is el akarják szakítani, egy külön világot, szellemvilágot konstruálnak maguknak és ezek attribútumait igyekeznek tárgyalítani, hogy szembefordíthassák a reális, adott világgal és e fölé emeljék mint magasabbrendűt, akárcsak valamikor évszázadokkal ezelőtt a katolikus egyház tette a földi világ fölé helyezve az égi szférákat. Ezek a mai szférák is hierarchikus természetűek: a földtől az égig, a reális tényektől az örök értékek világáig számos lépcsőfok vezet. E lépcsőfokok mind egy-egy irányt jeleznek; és ha a katolikus filozófiában a föld és isten közötti szférák száma meghaladja a háromszázat, úgy a modern szellemfilozófák sem maradnak hátra e szám mögött. Éppen ezért ugyyszólván csak mutatóban ismertetünk néhányat közülük, a jelentősebbeket, a hatásosabbakat, amelyek ma sem tűntek el nyomtalanul és többé-kevésbé betöltik azt a funkciót, amelyet annak idején az egyház filozófiája: a fennálló apológiáját és az emberek gondolkodásának akadályozását, hogy eljussanak a valóság megismeréséhez.

Nem többé-kevésbé üres analogiaként emlegettük a vallást és az egyházi filozófiát; hiszen még a leginkább társadalmi tények («faits sociaux») alapján álló filozófus is a fentebb megjelölt funkciók teljesítéséhez jut el. Emile Durkheim (1858-1917) francia társadalombölcseletről, a Sorbonne híres professzoráról, az «Année sociologique»-megalapítójáról és ez évkönyvek köré csoportosuló legjelentősebb franciaországi szociológiai iskola fejről van szó, aki «De la division du travail social» (1893), «Les règles de la méthode sociologique» (1895), «Les formes élémentaires de la vie religieuse» (1912) és más, már a halála után megjelent, a szociológia és filozófia, a nevelés és szociológia viszonyát tárgyaló munkáival, elsősorban a primitív népek szokásainak feltárásával és módszertani próbálkozásaival megérdemli a figyelmet még akkor is, ha maga a szociológia rendszere, alapelvei károsan hatottak és hátráltatták a társadalmi jelenségek kutatóinak eljutását a marxizmus módszerekéhez.

Durkheim szociológiájában - külsőségeiben, frazeológiájában - sok a megtévesztő elem: hiszen feladatának a társadalmi élet törvényszerűségének, a fentemlített társadalmi tényeknek, a tudattól független dologi adottságoknak a vizsgálatát tekinti. Hangsúlyozza, hogy «a társadalomtudománynak csak a törzsekkel, népekkel, egyes államokkal kell és lehet foglalkoznia, amelyek egyetlen és igazi történelmi valóságok» - tiltakozik ellene, hogy a szociológia a pszichológiától ilyen vagy olyan tételt átvegyen és azokat a társadalmi folyamatokra alkalmazza; követeli, hogy a társadalmi folyamatok vizsgálatánál minden tudománytalan apriorisztikus fogalmat és érzést rendszeresen ki kell küszöbölni - és, hogy a társadalmi folyamatok éppúgy alá vannak vetve a kauzalitás törvényének, mint a természeti jelenségek és a szociológia «a társadalmi jelenségek objektív realitásáról szóló tudomány». Sőt: ezek a társadalmi jelenségek: dolgok, és az eddigi szociológiáknak az volt a hibájuk Durkheim szerint, hogy nem a dolgokkal, hanem a fogalmakkal foglalkoztak.

Csakhogy: mik ezek a dolgok, ezek a társadalmi tények, folyamatok? «Szociális tény minden fajta cselekedet, amely az egyénre külső kényszerít gyakorolni képes». Sőt nemcsak cselekedetek, hanem «meggyőződések» is, és a «szociális» jegyet akkor kapja, ha kívülről jövőnek hat és olyan parancsoló és kényszerítő befolyással bír, amellyel az egyénnek számolnia kell, akár akarja, akár nem. A társadalom ezek szerint egyének feletti sajátos szellemiség. Ez a «valóság» tehát szellemi természetű, az egyén álláspontjáról nézve kényszernek tűnik fel, mint pl. a jog és az erkölcs, amelyeket nem választ el elvileg egymástól; az egyén okok és okozatok szövevényébe bonyolódva él, amelyből nem képes kiszabadulni és így nem képes felettük uralkodni sem. Ez a kényszerérzet csak fokozódik, minél bonyolultabbak a társadalmi viszonyok és ezek hatalma lassankint oly feltétlenné válik az egyesek szemében, akár a természet törvényei. Ez a meghatározó erő járhat azután pozitív és negatív eredményekkel. Durkheim ennek a tételének illusztrálására két problémát dolgoz ki tüzetesebben: a pozitívra a munkamegosztás hatásaképp létrejövő szolidaritást (a De la division du travail social-ban), a negatívra pedig az

öngyilkosság szociális jelenségét, amelyet a társadalmi elnyomástól való menekülésként fog fel (a «Le Suicide»-ben, 1897).

A társadalom két egymásután következő állapota szerint kétféle szolidaritást különböztet meg: a mechanikus és az organikusat. E kifejezések is eléggé megévesztöek. Mert a mechanikus szolidaritás, amely a primitív társadalmakat jellemzi, valamennyi tagja világnézetének az azonosságából következik, ezt a világnézetet bomlasztja fel a munkamegosztás és alakítja ki az organikus szolidaritást, amely a munkamegosztás következményeképp - a munka termelékenységének fokozódásával - létrejövő társadalmi differenciálódás ellenhatásaként működik, hogy a divergáló érdekeket neutralizálja és a társadalmat a maga egész-mivoltában, - ami a lényege, nem pedig a részek összessége - fenntartsa. Ebből a felfogásából következik azután az a részletesebben érthető okokból ki nem fejtett - a marxi állásponttal szembeeszegezett - véleménye is, hogy a modern társadalomban szakadatlanul uralkodik a tendencia a vagyoni különbségek kiegyenlítésére. Hasonlóképpen az osztályok és osztályharc tényeinek háttérbeszorítására és elködösítésére szolgál a szerződéselmélet felhasználása és kiterjesztése, amennyiben az egyes társadalmi rétegek társadalmi viszonyainak szabályozóját egy ilyen szerződésben látja. E fogalmat oly mértékben általánosítja és misztifikálja, hogy egyik kritikusa - Paul Barth: (Die Phil. der Gesch. als Soziologie c. művében) joggal veheti a szemére: «ezen az alapon leszállhat a szervetlen világba és a gravitációt, a kölcsönös vonzást két test mechanikus szerződésének tekintheti». A munkamegosztásból sem a magántulajdon kialakulására és az osztálytagozódásra következtet, hanem a kiváló egyéniségek, a szellemi felsőbbiségek, a papok és írástudók - mai szóval az értelmiség - vezetői hivatottságának kifejlődésére, olyannyira, hogy ennek lététől vagy nemlététől teszi függővé valamely nép történelmi sorsát. Ennek a felfismerésnek tulajdonítja az asszír és babyloniai hódítók politikáját, amikor a zsidók papjainak és írástudóinak elhurcolásával vélték a nép erejét és ellenállását megtörni és diadalmasan regisztrálja, hogy a zsidó társadalom valóban akkor éledt újjá, amikor a deportáltak hazatértek; s nem veszi észre, hogy ezzel az egész munkamegosztás-elmélete, amelynek materialista felfogása oly sok történelmi kérdésre ad kielégítő választ, - mint azt Engelsnél láthattuk - ebben az értelemben a történelmi idealizmus szokványos álláspontjára visz, amely szerint a történelmet a nagy emberek alakítják, határozzák meg.

Durkheim azonban igyekszik nem megmaradni a szokványnál és tovább finomít. Szerinte a társadalmi sajátos szellemiség kollektív képzetekben fejeződik ki; ilyenek az emberi gondolkodás kategóriái, mint pl. tér, idő, kauzalitás, stb. Ezen az alapon lehetséges a megismerés, az erkölcs, a vallás társadalmi jellegzetességének a felfogása. Durkheim nagy gondal dolgozza ki a megismerési folyamat társadalmi jellegét: e folyamat tulmegy a szubjektumon mint megismerőn és az egyéni tapasztalaton, mint a megismerés tárgyán. A «kollektivitás» belső tapasztalatairól beszél és ezzel rákényszerül, hogy mint a megismerő

alányt egy 'kollektív tudatot' kreáljon. A következő lépés aztán a kanti 'tudat általában' termékeinek, az interszubjektív kategóriáknak a szuperszubjektívvé átalakítása - ami nem azonos az objektívvé - és a kanti megismerő képességek társadalmosítása, amennyiben míg az egyénnek csak empirikus (technikai, célszerű) tapasztalata van, addig a társadalom értelmet és eszt alkot. Így alapjában véve a tudomány a társadalmi - szellemi - lét fogalmi kifejeződése: 'a logikai hierarchia, a társadalmi hierarchiának egy másik nézőpontja és az ismeretek egysége a kollektivitásnak a világegyetemre átvitt egysége.'

Az erkölcsnek - és méginkább, mint látni fogjuk, a vallásnak - a funkciója hasonló. A társadalom, amely mint transcendens az egyének felett áll és egyben azokban immanensen is megvan, mint kötelezőt állítja fel azt, ami neki hasznos és fennmaradását szolgálja. Ezzel az elvvel közelít ugyan a pragmatizmushoz, de rögtön distanciálja is magát tőle, mondván, hogy 'erkölcs mindaz, ami a szolidaritás forrása, mindaz, ami az embert kényszeríti, hogy a többiekkel számot vessen, tevékenységét másokra való tekintettel szabályozza, nem pedig önző ösztönei szerint és a moralitás annál szilárdabb, minél számosabbak és erősebbek ezek a kötelek'. A pragmatizmussal ellentétben tehát, amely az egyénre nézve hasznosat a köz számára is hasznosnak tekinti, a kettőt azonosítja, Durkheim az egyének másokhoz való viszonyát igyekszik szabályozni; ez az amerikai nagyburzsoá, monopolista magatartásával szemben a francia kispolgárok egymásrautaltságának, szolidarizmusának, mutualizmusának a képlete. E magatartást követelményként is felállítja, hogy paralizálja a társadalmi nyomás nehezen elviselhető voltát, hirdetvén, hogy az individuum, amely a társadalmat akarja, ezzel önmagát is akarja, önmagában a személytelent, a magasabbat. Éppen ezért e nyomástól való menekülés - az öngyilkosság - egyben az erkölcsiség legmélyebbre való süllyedése.

A kispolgár esendőségét, magasabb hatalmakba való kapaszkodását tükrözi Durkheimnek a vallásra vonatkozó elmélete. 'Les formes élémentaires de la vie religieuse' c. munkájában a primitív vallások eszmei tartalmából és szerzetéseiből próbál következtetni a vallás társadalmi funkciójára. Az ausztráliai totemizmus vizsgálatából azt szűri le, hogy a totemizmus nem az állatok, növények vagy képek imádása, hanem egy személytelen és névtelen erőben való hiedelem, amely minden lényben bennevan, - ez az erő az életelv szerepét játssza és egyben morális jelleggel bír. A totemnek éppoly jelentősége van a primitív ember előtt, mint a zászlónak a katona számára. A totemizmus - a vallás - alapja tehát nem a félelem, hanem a bizalom, és az a magasabb hatalom, amelytől hitében függőnek érzi magát, nem egyéb mint a társadalom szublimálása. Így lesz Durkheimnél a társadalom - eszme, amely tényleges hatalmat fejt ki, és a vallás ennek a társadalmi létnek az alapformája. A primitív vallási formák vizsgálata azt mutatja, hogy isten képzelete nem egyéb, mint az illető, szimbolikusan gondolt, hiposztazált társadalomnak a képzelete. E felfogásból azután Durkheimnél két következtetés adódik. Az egyik, hogy a tudomány

sohasem szoríthatja ki a vallást: a tudomány csak relatív tudást képes közvetíteni, és tudomány és vallás között konfliktus csak akkor törhet ki, ha a vallás az ismeretek nyújtását illetőleg ugyanazt a szerepet akarja játszani, mint azt a múltban tette. A másik – ami ezzel összefügg – hogy a vallás a hit révén lehetővé teszi az egész életvitelt, az ember élni akar, a vallás tehát valóság – és mint valóságot a tudomány nem tagadhatja meg. Egyszóval az emberiség nem lehet el vallás nélkül, mert a társadalmi élet egyszerűen vallási jellegű. Amikor tehát vallásról van szó, Durkheim nem ragaszkodik sem a pozitív vallások bármelyikéhez – új «vallást» sem akar kreálni, mint Comte – sőt még isten képzetéhez sem. Egyaránt «vallásos» aktusnak tekinti a templomi istentiszteletet, mint állampolgárok gyülekezetét egy új alkotmány elfogadására vagy egy nemzeti ünnep megtartását. Mégsem arról van szó, hogy Durkheim a vallást a társadalom egyik alapvető attribútumává tegye – hanem arról, hogy a társadalmat «megszentelje», vagyis a társadalom nála maga az istenség. S ha egy katolikus morálfilozófus (Simon Deploige: *Le conflit de la morale et de la sociologie*) Durkheimet «társadalomimádónak» nevezi, akkor joggal mondhatjuk, hogy ezt úgy kell érteni, hogy

Durkheim a fennállóra vonatkoztatja a «noli me tangere»-t. Durkheim csak háttérbe szorítja a természetet a társadalommal szemben, Dilthey elválasztja a kettőt egymástól, hogy azután az újkantianusok számára előkészítse a kettő egymással szembe fordítását.

Wilhelm Dilthey (1833–1911) Ranketól és Trendelenburgtól tanul történelmet és filozófiát és e két tudomány oly döntő élményeket nyújt számára, hogy ezek – és ezek egyesítése – válnak egész életében bölcselete főmotivumaivá és csak kevésbé befolyásolja elméletét az a körülmény, hogy élete derekától kezdve a berlini egyetemen Hermann Lotze katedráját tölti be. Tudomásul veszi a természetet, de a kérdése, hogyan ismerhető az meg, Kantból kiindulva, Kant segítségével lehetővé lesz számára, hogy ez a természet egészen más legyen – nem tudattól független valóság – mint ahogyan azt a természettudományok tanítják. Tételezi, hogy «minden tudomány tapasztalati tudomány», – de a tapasztalat komplex mivoltáról nem Diltheynél győződhetünk meg először a filozófia történet folyamán. A természettudomány tárgya: «azok a tények, amelyek a tudatban kívülről mint jelenségek, mint egyenként adottak lépnek fel» – de amikor e megállapítás azt a látszatot kelti, hogy a külső világ létezésében nem kételkedik, – két visszavonás is van benne: az egyik a jelenségek, a másik az egyenkénti adottság hangsúlyozása. Ismeretelméletileg tehát a kantí fenomenalizmus álláspontját foglalja el, – de nem a kantí kategóriatannal, racionalizmussal és nem a «tudat általában»-nal folytatja, hanem egyedí benyomásokról, a külső világnak a megismerőre, a szellemre, a tudatra gyakorolt «nyomásáról» beszél, hogy végül megállapítsa: «minden, ami számomra itt van, a legáltalánosabb feltételek mellett, tudatom ténye; minden külső dolog nekem csak mint a tudat tényeinek vagy folyamatainak kapcsolata van adva; tárgy,

dolog csak egy tudat számára és egy tudatban van meg». A következő lépés, hogy miután a külvilágot a tudattól függő külvilággá, tehát tudattartalommal, belső «tapasztalattá» tette, annak megismerése ne fogalmi uton történjék: «A dolog és annak fogalmi formulája – írja – a szubsztancia nem az értelemnek, hanem lelkierőnk totalitásának alkotása; – e taglalás legfőbb kitévői pedig – a szembeállításból következik ez, de ki is mondja – nem az értelem, az ész, hanem «akaratumk és a vele összekapcsolt érzelmek». (V.ö. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, 1890).

Ennek ellenére van különbség a megismerés két tárgya: a természet és a társadalom között, mely utóbbiról szóló tudományt Dilthey szellemtudománynak nevezi el. Ez utóbbinak tárgya ugyanis – a természettudomány már idézett tárgyával szemben – belülről, mint «valóság és mint eredeti eleven összefüggés» jelentkezik. A természetben – a jelenségek mint egyedileg adottak folytán – ilyen összefüggés nincs, ennél fogva kiegészítő következtetésekkel és hipotézisekkel igyekszik a természettudomány azt megteremteni. E különbségből adódik azután Dilthey tudományprogramja: «a természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük». A magyarázat az oksági kapcsolat útján alkotott fogalmi ismeretből áll, de ez is pszichológiai eljárás és nem vezet eredményre, hiszen a külvilág nem tapasztalható közvetlenül, vagy ahogyan Dilthey kifejezi: «magát a realitást sohasem látjuk». Módszeréből következik tehát, hogy a természet megismerését elhanyagolja és kutatása tárgyául az «életfolyamat eredeti termékét, az individuumot, az emberi totalitást» teszi. Ez is, sőt fokozottabban pszichológia, de nem a természettudományos, analitikus – és pláne nem a wundti experimentáló – lélektan, hanem – miként ő ezzel a «magyarázó»-val szembeállítja – «leíró», «megértő» pszichológia. (V.ö. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894): Ennek feladata a fentebb említett összefüggésnek a leírása és taglalása, amely eredetileg és mindig mint az élet maga van adva.

Idáig eljutva már meg is feledkezik teljesen a természetről, a külső világról; a szellembőlcsélet maga lesz az egész filozófia, amely «arra irányuló tevékenység, hogy az életet, azaz az alanyt, az ő relációiban, mint élő valóságot tudatosítsuk és végig gondoljuk». A lelki élet megkülönböztető jegyei az eredeti és uralkodó egység, a belső akarati tevékenység uralkodása a szenvedélyeken, a képzetek játéka, az a képesség, hogy idomítsa saját életfolyamatait, a végül mentesség a kauzalitás alól, amennyiben a lelki életben és ennek objektívációjában – amelyekről később még szó lesz – mutatkozó rugalmasság megtűri, hogy egy határozott okra ne egy neki megfelelő határozott okozat következzen. E jegyek azután érthetővé teszik, miért azonosíthatja Dilthey a lelki életet az élménnyel, mely azután szellembőlcséletének egyik alapvető fogalmává válik. Ezzel a fogalommal kapcsolja össze a megértő pszichológiát a történelmiséggel. A «leírás» nem pozitivisták módon értendő, amennyiben annak lényege az, hogy a lelki folyamatokat a képzeleterő segítségével felidézzük

és az utánélésben a tárgyat a maga közvetlenségében megragadjuk, – ami tehát közelviszi Diltheyt a bergsoni intuicionális megismeréshez. E módszert a lelki élet és a lelki képződmények strukturájának jelenléte teszi lehetővé. A struktúra a lelki élet, illetve belső történés összefüggésében levő szabályszerűség, az életegység «belső állapotainak tagozódása», amely közvetlenül és objektíve adva van. Az, hogy ilyen strukturális vonások vannak az élményben, jelzi a lélek multját, történetiségét, Dilthey kifejezésével élve: «a lelki élet szerzett összefüggését», amely «képeket, fogalmakat, értékeket, eszményeket és határozott akarati irányulásokat fog át. . . és amely egyformán megvan minden fejlett emberben». Ez az «objektív» már nála is – és még inkább majd az újkantianusoknál érvényességet jelent, és így nyílik ut – a történelmiség előtérbehelyezésével, hogy a szellemtudomány kulturtudomány legyen.

Lássuk mindenekeelőtt az élmény fogalmát. Dilthey ezt úgy határozza meg – amennyire ködös fogalmazásaiból kihámozható –, hogy az «a legkisebb egység az élet folyásában, a történeti világ alapforrása». Mint legkisebb egység egyedinek lenne képzelhető, – csakhogy ez az egyes itt nem absztrakció, – mint a metafizikus természetbölcseletekben – sőt azáltal, hogy élet, tehát adva van, biztosítéka érvényességének is. Az élmény azonban nem marad meg singularitásban: második mozzanata a kifejezés, harmadik pedig a megértés. Annak ellenére ugyanis, hogy a megfigyelés magát az élményt is átalakítja, strukturális tulajdonsága révén mégis megismerhető, ugyanez vonatkozik a kifejezésre is, amelynek igazi területe majd a művészet, a költészet lesz. Hasonlóképpen jelentkezik a probléma a megértésnél is, ami viszont már nyilvánvalóvá teszi az «idegen élet» felvételét, tehát az általánosra való irányulást. Így «az átélésnek és megértésnek együttműködése révén, mely más személyekre, közösségekre, mint a történeti működés alanyainak történeti felfogására, végül pedig az objektív szellemre irányul, áll elő a szellem világáról való tudásunk». A helyzet az, hogy az összefüggéseket az egyének lelkéből kell megérteni ugyan, de az ember önmagát csak a történelmen keresztül ismeri meg, – és viszont is, az emberen keresztül a történelmet. A lelki élet folyamata ugyanis fejlődés, hiszen a lelki strukturában és hajtóerőiben célszerűség és értékösszefüggés nyilvánul meg. De ez az értékösszefüggés nemcsak az egyéni lelki életben, hanem az általánosban is megállapítható. A lelki életnek ugyanis objektívációi vannak és minden ilyen objektívációs életmozzanat (valamely alkotás, történeti cselekedet stb.) közösségi jelleggel bír és így a történelemben is részek egymáshoz való viszonyából kialakuló, értékeket létrehozó hatásösszefüggések, totalitások vannak. A történelemnek tehát nem magának van célja és törvényszerűsége, hanem a történelmen belül minden egyes objektívációs csoportnak, egy-egy lezárt kornak, egy-egy kulturterületnek, – mely felfogás azután újjaéledt és kiszélesedett Oswald Spengler: «Untergang des Abendlandes» c. munkájában.

Dilthey maga csak egy-egy kultúrterületet vesz vizsgálat alá. Első helyet ezek között a költészetnek biztosít, ami érthető, hiszen pszichológiai módszere számára valóban leghálásabb területnek látszik a költői alkotás, mint a történelmi lelki élet problémája. (V.ö. „Einbildungskraft des Dichters”, 1887). A költői fantázia azoknak a lelki folyamatoknak a foglalata, amelyekben a költői világ kialakul. E folyamatok alapja is az élmény, amelynek azonban az egyéni szférából kiemelkedve, műalkotássá objektiválódva, a műben általánossá és szükségszerűvé kell válnia, ha más értelemben is, mint amely követelményeknek a tudomány tételei meg kellene hogy feleljenek, amivel szemben azonban Dilthey – mint láttuk – meglehetősen szkeptikus magatartást tanusít. A költészetben azonban az általánosság annyit jelent, hogy „minden érző szív a művet utánélni és élvezni képes”, a szükségszerűség pedig annyit, hogy „a költészetben jelentkező összefüggés oly kényszerítőleg hat a felfogóra, mint amilyen volt az alkotó művész számára”. (V.ö. „Das Erlebnis und die Dichtung”, 1905.) Másképp kifejezve: a költő-képes volt a tipikusát ábrázolni.

A típus Dilthey szellemtörténeti bölcséletének legfontosabb alapfogalma. Körülbelül azt a szerepet játsza, mint amit a természettudományokban a törvény. A szellemtörténet ugyanis nem egyetemes törvényszerűségek összefüggő folyamata, hanem részek szabályszerű kapcsolatát felkúntató alapformák, típusok ismétlődése. Mint nyelvek, vallások, államok az összehasonlító módszer segítségével a változások bizonyos típusait, fejlődésvonalait, szabályait mutatják: ugyan-ugy fel lehet ezt mutatni a világnézetekben. (V.ö. „Die Typen der Weltanschauung”, 1911). Dilthey három ilyen világnézeti típust különböztet meg: 1. Naturalizmus, ami ismeretelméletileg egyenlő a pozitívizmussal, illetve materializmussal, etikában a determinizmussal. (bölcséleti példái Demokritos, Hobbes, Hume), 2. A szabadság idealizmusa, amelynek alapfogalmai a görögöknél a teremő ész, a kereszténységben a teremő isten, a modern bölcséletben a teremő szintézis. 3. Objektív idealizmus – univerzalisztikus, pantheisztikus jelleggel, mint Herakleitos, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe. A szellemi élet e típusok variációja és ha abszolút értékű világsszemlélet ebből következőleg nincs is és egyetemes törvényszerűség sem vehető fel, mindamellett Dilthey szemléletében – a szellemtörténetet illetőleg – a fejlődés gondolata benne rejlik. Ez a gondolat azonban nem lesz valamely teleológiának a motorjává, hanem történelmi relativizmusát igyekszik vele igazolni. Dilthey szellemtörténeti törekvéseit kiindulópontjára, Kantra utalva, de elég szerencsésen „a történeti ész kritikájának” nevezi el és tőle reméli az emberi szellem megszabadítását „attól az utolsó lánctól, amelyet a természettudomány és filozófia még nem téptek szét.”

Bölcséletének e negatív, kritikai jellege mindvégig megmarad, nemcsak hogy rendszert nem alkot, hanem módszere részleteinek kidolgozásával is adós marad: „Csupa rom hever körülöttem” – ismeri el maga is, arra célozván, hogy műveinek nagy részéből csak az első kötetek készültek el („Leben Schleiermachers”, I.k.1870, „Einleitung in die Geisteswissenschaften” I.k. 1883, „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”, I.k. 1910)

és csaknem valamennyi történelmi műve torzó maradt (Igy: «Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation», 1913, és ide sorolhatjuk: «Die Jugendgeschichte Hegels», 1905). Ennek ellenére nagy hatással volt kortársaira és jelentős tényezőjévé vált a német szellemtörténeti mozgalom kialakulásának, ami egyes részletmotivumok mellett sommázva annak tulajdonítható, hogy épp «jókor jött». A német nemzet elérkezett az imperializmus küszöbére és a német monopolista tőkéseknek olyan ideológiára van szükségük, amely eltakarja a tömegek szeme elől a társadalom objektív törvényszerűségeit, eltünteti a természeti és gazdasági bázist mint meghatározót és az élmény- és életfilozófiával kaput tár a szubjektivista felelőtlenség számára. De ez csak Dilthey filozófiája funkciójának egyik oldala, amelyet ő maga valószínűleg nem ismert fel. A másik oldal azonban egyre világosabban áll előtte és kész - készül - rá, hogy hivatását betölthesse: nemcsak szellemtörténész, hanem a németiség nagy nevelője is akar lenni, «Über die Möglichkeit einer allgemeinen Pädagogik» (1888) c. munkájában ez a gondolat már fiatalkorában motoszkál benne, és «Geschichte der Pädagogik» címmel két évtizeden át tartott előadásaiiban egyre inkább konkrétta és határozottá válik, hogy azután végső kifejezésformát találjon élete utolsó évtizedét lekötő - szintén befejezetlenül maradt - «Studien zur Geschichte des deutschen Geistes» c. munkájában.

A német - sőt germán - szellem heroikus korát ábrázolja és a nevelés-tan «nemzetneveléstanná» terebélyesedik a kezében. A történelmi múlt csak arra jó, hogy - mint írja - «azoknak az időknek a műhelyébe bepillantassunk, ha Németország mai helyzetét meg akarjuk ismerni. Akkor kovácsolták a hősök az ekéket és fegyvereket, amelyek által mi erősek lettünk». Pontosan erre van szüksége a német imperializmusnak, Dilthey filozófiájára, amely «a német nép történeti öntudatosodásának eszközévé» vált. Hogy ez a filozófia aztán egyenesen a fasizmusba vezetett? Az atomfizikus sem tehet róla, hogy tudományos eredményeit atombomba készítéséhez használják fel?

A társadalmi általánosságok meghatározó szerepére már több ízben volt alkalmunk konkrét példákon keresztül is rámutatni. A lényeg az, hogy hasonló társadalmi körülmények hasonló filozófiákat hoznak létre. Az alaptendencia, a gazdasági bázistól való elszakadás, a pártosság tagadása, a filozófia alapkérdésének elhomályosítása vagy magasabb egységben való felolvasztásának kísérlete, lényegében minden mult századvégi polgári filozófiára jellemző. A színeződés, a specialitás ezen belül aztán különböző motivumokra vezethető vissza, amelyek között szerepelhetnek a tudományos és filozófiai hagyományok, az egyes filozófiák és filozófusok egymásra való hatásai, sőt privát körülmények is. E színeződésekben is fel lehet fedezni bizonyos - korlátozott, - törvényszerűségeket és ennek érdekes példáját nyújtja idősebb kortársához, némileg mesteréhez, Diltheyhez való összehasonlításával Georg Simmel (1858-1918). A vonal nagyjában az volt, hogy a kiindulópont - Darwin és Spencer evolúcionizmusának visszhangjaként - a biologizmus, amely - mint Wundtnál - pszichológizmussá «finomodik», majd a lélek szellemmé szublimálódik - mint Dilthey-

nél - hogy még ez utóbbinál a szellem - mint szellemtörténet - különböző kulturértékekben objektívalódjék. Ez a vonal végigkísérhető Simmelnél is, hogy azután a speciális egyéni determinánsok következtében ugyanannak a gondolatmenetnek ellenkező színezetet, tónust, és végső konkluziókat eredményezzen. Mint láttuk, Diltheynél az «általános emberi» kulturértékek nemzeti értékévé szűkülnek és ezek a német nacionalista-imperialista törekvések apologetikus utegyengéldívé válnak és ezzel optimista lendületet kapnak. A vilmosi Németország körülményei között származási hátrányokkal küzdő Simmel - aki európai hírvilágzófus létére nem kaphat csak mint rendkívüli tanár katedrát a berlini egyetemen, hogy azután csupán az első világháború kitörésekor a periférikus és nagyon is labilis jövőjű Strassburgba nevezzék ki rendes tanárnak - az általános emberi kulturértékekhez eljutva a kozmopolita kilátástalanság, az észlelt ellentmondások feloldhatatlansága kulturpesszimizmusába süllyed.

Van Dilthey és Simmel között egyéb különbség is: Dilthey még negligálja a marxizmust és úgy tesz, mintha gazdasági alap nem is lenne a világon. Simmelnek már tudomásul kell vennie mindezt és állást kell foglalnia velük szemben, ha érvényre akarja juttatni saját filozófiáját. Milyen eljárást követ a cél érdekében? Először is «szociológiát» csinál, azaz a kulturjelenségeket társadalmi jelenségeknek tekinti és ilyen tárgyú könyveket ír, mint «Über soziale Differenzierung, 1890, Philosophie des Geldes, 1900, Soziologie, 1908, Grundfragen der Soziologie, 1917, stb. Azután közvetve és közvetlenül «cáfolja» a történelmi materializmust és a «Philosophie des Geldes» Előszavában így ír: «A történelmi materializmus alá egy emeletet kell építeni úgy, hogy a gazdasági életnek a szellemi kultúra okaiba való bevonásának a magyarázó értéke megmaradjon, de éppen azokat a gazdasági formákat ismerjük meg mint pszichológiai, sőt metafizikai előfeltételek mélyebb értékeléseinek és áramlatainak eredményét. A megismerés gyakorlata számára ennek végtelen kölcsönösségében kell fejlődnie: egy eszményi képződménynek gazdasági értelmezéséhez hozzá kell csatlakoznia annak a követelménynek is, hogy ezt eszményibb mélységek-ből fogjuk fel, ugyanakkor ezek számára ismét meg kell találni az általános gazdasági alapot és így a végtelenségig». Hogy azonban mégsem a gazdasági és az eszményi összekapcsolásának, illetve egymást felváltásának végtelen folyamatáról van szó, arról tanuskodik ugyanennek az előszónak egy másik mondata és pedig a mű alapeszméjének és egész szociológiai felfogásának formulája: «Az egésznek értelme és célja csak ez: a gazdasági történés felületéről egy irányvonalat kell húzni minden emberi végső értékéig és jelentőségéig».

Ebből a tételből, ha programnak fogjuk fel, a felülettől a lényeg felé való elmélyítést kell kiolvasnunk. Nos, ilyen elmélyítési törekvés állandóan szerepel Simmelnél, de nagyon is furcsa módon. Mert a lényeg felé haladás a felületi társadalmi történések törvényszerűségének felfedezését kellene hogy jelentse, ugyanakkor azonban Simmel szociológiai taglalásai - ami tárgyukat illeti - éppen a felületi jelenségekre vonatkoznak. Talán legjellemzőbb erre a «Philosophische Kultur» c. esszégyűjteménye (1911), amely olyan témákat tár-

gyal, mint a kaland, a divat, a kacérkodás, a nemí probléma, a női kultúra, stb. - megannyi felületi jelensége a társadalmi életnek, - és ahogyan Simmel bánt velük: egy bizonyos társadalmi formának, a századvégi kulturfáradt polgárságnak. Az elmélyítés tehát nem azt jelenti nála, hogy megtalálni a felületi jelenségek bonyolultságán keresztül, azok lehántásával a lényegeset, az általánosat, a törvényszerűt, hanem rendkívül kifinomult, dekadens pszichológiai elemzést, ami a mélység - vagy még inkább a metafizikai magasság - látszatát kelti.

A másik jellegzetessége ennek a mélységre törekvésnek pedig az általánosítás nélküli abasztrahálás. Az elvonatkoztatás ilyen folyamata a tartalom fokozatos kiküszöböléséhez, a formális szociológia műveléséhez juttatja, ami - különösen pályafutása első részében - valóban rá is nyomja tudományos tevékenységére a bélyeget. A *«Die Probleme der Geschichtsphilosophie»* c. munkájában (1892) *«a priori történelemről»* beszél és a *«történelmi törvényeket»* *«relatív contradictio in adjecto»*-nak tekinti, azaz tagadja a történelemben uralkodó törvényszerűségeket. Ezek vizsgálata ezzel el is esik, és ha nem akarunk a jelenségek leírásánál maradni, aminthogy Simmel nem is akar, akkor nem marad más hátra számára, mint a jelenségek összefüggésének, kapcsolatainak vizsgálata. Valóban, Simmel szerint a szociológia *«a társadalmasodás fajának és formájának kutatása»*, amit úgy kell érteni, hogy a társadalom több egyén kölcsönös kapcsolata és ennek a kapcsolatnak az állandósága nem is feltétel, - és a szociológia feladata e kapcsolatok külső formáival való foglalkozás. Ezen az alapon tekinti Simmel a szociológiát *«társadalmi geometriának»*, amelyben tehát nem a testek belső tartalmáról, hanem csak a külső formákról van szó. Sem az egyes társadalmi formák értékelése, sem e formákban lejátszódó folyamatok nem érdeklik a szociológiát, - ez utóbbiakkal egyébként az egyes társadalmi tudományok, - közgazdaságtan, jogtudomány, vallástörténelem, nyelvtudomány stb., - foglalkoznak. Az egyének egymáshoz való kapcsolatának a lélektani analízise is már tartalmi vonatkozásokkal tárgyalna, éppen ezért Simmel - Wundttal és némileg még Dilthey-el szemben is - elveti a pszichológiát mint a szociológia alapját. Lényegileg a szociológiát nem olyan tudománynak tekinti, amelynek minden más tudománytól megkülönböztető, saját tárgya van, a szociológiának *«nincs tárgya, amelyet már egy másik meglévő tudomány ne tárgyalt volna, hanem csak egy új út mindezek számára»*, - egyszerűen módszer, aminthogy egyén és társadalom is csak *«módszertani fogalmak»*.

Ezt a módszert próbálja ki egy elsődlegesen közgazdasági tárgyon, a pénzen (*Phil. des Geldes*), azaz *«miként egy vallásalapító jelensége egyáltalán nem csak vallási, hanem a pszichológia, sőt talán a pathológia, az általános történelem, a szociológia kategóriáiban kell kutálni, amiként egy költemény nem csak egy irodalomtörténeti tény, hanem esztétikai, filológiai, biográfiai is; mint általában egyetlen tudomány álláspontja, amely mindig munkamegosztásos, sohasem meríti ki egy reálítás egész művoltát, - ugyanígy az, hogy két ember termékeit egymás közt kicseréli, egyáltalán nem nemzetgazdasági tény; hiszen egy olyan, azaz aminek a tartalma nemzetgazdasági képével ki lenne mo-*

ritve, egyáltalán nincs. Minden cserét éppoly jogosan lehet mint pszichológiát, mint erkölcstörténeti, sőt mint egy esztétikai tényt is tárgyalni». Azaz «az értékelés és vétel, a csere és csereeszköz, a termelési formák és vagyoni értékek jelenségeit a nemzetgazdaságtan is csak egy nézőponthól tekinti», ugyanígy ő - mondja - mindezeket egy másik szempontból vizsgálja.

Mi ez a másik szempont? Már utaltunk rá, hogy Simmel szerint a történelmi materializmus alá egy emeletet kell építeni, - amivel azt akarja mondani, hogy a társadalmi jelenségek magyarázatában nem elég visszamenni a gazdasági alapokig, hanem ennél tovább kell haladni. Ez a továbbhaladás megfosztása a jelenségnek minden konkrét tartalmától; apusztia formák viszonylatai azonban nem adnak felvilágosítást e viszonylatok értelméről és értékéről s így akarva - nem akarva feladja vagy legalább is lazítja a formális szociológiát és így jut el az «élet» elvont, metafizikai kategóriájához, amelyet minden jelenség létalapjaként fog fel. Beszél «*Lebensanschauung*» (1918) c. munkájában az «élet transcendenciájáról», az «életet» akként határozván meg, hogy «a létmódot, amely realitását nem a jelen mozzanataira korlátozza és ezzel a múltat és a jövőt az irreálisba taszítja, - amelynek sajátos kontinuitását inkább ténylegesen e válaszfalon túl tartja, úgyhogy a múltja valóban belemenylik a jelenbe, a jelen valóban beletorkollik a jövőbe, - ezt a létmódot nevezzük életnek». Ugyanakkor az élet hordozói individuumok, «azaz zárt, önmagába koncentrált, egymással szemben kétségtelenül lezárt lények» - és ebből adódik «az élet végső metafizikai problematikája: hogy az határtalan kontinuitás és ugyanakkor meghatározott én».

Mindebből már látható, hogy az élet tulmegy a biológiai, sőt pszichológiai meghatározottságon és «eléri a szellem stádiumát», az «szellemi folyamatokban megy véghez» és «élményszerű közvetlen konkrétságban» jelentkezik. A Dilthey élet - élmény azonban Simmelnél nem pszichológia, hanem metafizika, helyesebben ontológia és azt a számára fontos funkciót is teljesíti, hogyan lehet eltüntetni a filozófia alapkérdését, a lét és tudat elsődlegességében való nyílt állásfoglalást. Az, hogy álláspontja a szubjektív idealizmus, csak a leleplezés feladata, mert ő maga mindent elkövet, hogy ezt a kérdést megkerülje, illetve «magasabb szintre» emelje. Erre szolgál az a megállapítása, hogy miután az életet transcendentalta, most a kettős jelleg, a «végső probléma» segítségével immanenssé tegye: «a transcendencia immanens lesz» - fejezi ki egészen pontosan. E konstrukcióval azután tovább megy és a lét-tudat viszony összes ellentmondásait igyekszik «felemelve megszüntetni».

A legegyszerűbb és alapvető tényformája ennek az élet-élménynek az öntudat, amely «a szellemnek, mint emberi-elevennek az ősjelensége». Amikor az én - fejtegeti - nemcsak magát állítja szembe önmagával, önmagát, minő tudót saját tudása tárgyává téve, hanem magát mint valami harmadikat is megliéli, tiszteli vagy megveti, s ezzel magát saját maga fölé állítja, tartósan önmagát túlhaladja és mégis megmarad önmagában» - ezzel a szubjektum azonosul az ob-

jektummal, ami azonban nem lesz soha valamiféle szubsztanciális, hanem «egy önmagáttudó szétválasztás» szellemi életfolyamata. Az élettranszcendencia mint az «igazi abszolútum» megszünteti az abszolút és relatív ellentétét is. Az életfolyamat a maga abszolút mivoltánál fogva egyben az erkölcsi élet folyamattá is lesz, amennyiben minden alacsonyabb állapotot legyőz egy magasabbal és így a végtelenségig. Az ember tehát, amikor önmagát legyőzi, túlmegy saját határain s ezen az alapon definiálja Simmel az embert mint «olyan etikai határ-
lényt, akinek nincsenek határai». Ezzel kiküszöböli ugyan az ember függőségét a transzcendenciától – hiszen maga is transzcendens –, profán kifejezéssel élve a pozitív vallásoktól, de nem a vallásos érzéstől, hittől, éppen ezért mert mint szubjektum-objektum maga is transzcendens. Ezzel – ugyancsak profánul szólva – Simmel «vallásos ateista» lesz; e magatartást kiveti a «modern emberre» – mint azt a Philosophische Kultur c. könyvének «Das Problem der religiösen Lage» fejezetében taglalja – aki abban a kétes helyzetben van, hogy nincs bátorsága sem a hitre, sem a hitetlenségre, – egy azonban szilárd tény nála: «a kétségtelenül meglevő vallási szükséglet, vagy óvatosabban kifejezve, olyan szükséglet, amelyet eddig vallási teljesítéssel elégítettek ki.»

A vallási lét azonban nem «qualitas occulta», hanem az egész, eleven élet egy formája. Az élet objektívációs törekvésének egyike, éppugy, mint a művészet, jog, technika, tudomány, erkölcs, – utak, a léleknek önmagába – magasabb fokon – való visszatérésének utjai. Mindez együttvéve az, amit Simmel kulturának nevez: «kultura az út a zárt egységtől a kibontakozott sokságon át a kibontakozott egységhez» – ahogyan ezt a «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» c. tanulmányában definiálja. A kulturának ez a felfogása teljessé teszi a szubjektum-objektum ellentétének a feloldását, – de alighogy eltűntek ezek az ellentétek, amelyek a filozófiai «harmadik» út megnyitásával biztatták a filozófust, rögtön előálltak új ellentétek, amelyek magában a kulturában rejlenek. «Mihelyt az élet a puszta állatín túl eljutott a szellem lépcsőfokára – ismeri be Simmel «Der Konflikt der modernen Kultur» (1918) c. munkájában – és a szellem a maga részéről a kultura lépcsőfokára, nyilvánvalóvá lesz benne egy belső ellentét, amelynek fejlődése, dűlőre vitele, újramegkezdése a kultura egész útját alkotja.» A belső ellentét abból áll, hogy az élet, miközben túl akar önmagán haladni, objektívalódni akar, erre csak meghatározott formák között, illetve valamilyen formát öltve képes. A forma pedig korlátozás és így az élet és forma örökös és reménytelen harca keletkezik, amely nem egyéb mint a történeti kulturfolyamat. «Az élet tehát olyasvalamit akar, amit egyáltalán nem tud elérni, minden formán túl a maga meztelen közvetlenségében akarja magát meghatározni és akar megjelenni – csakhogy a teljesen általa meghatározott megismerés, akarás, alakítás csak egyik formát a másikkal tudja pótolni, de soha sem a formát általában magával az élettel, mint a formán túllevővel.»

A jövő tehát a konfliktust nem tudja megoldani, hanem csak a formát egy újabb forma váltja fel. Az élet így – amelyet minden forma ellentétéként fog fel és ennél fogva természetesnek tartja, hogy azt a logikailag bizonytalan

fogalmat nem lehet definiálni - abszolút értelemben vett harc, «amely a harc és béke relativ ellentétét magában foglalja, miközben az abszolút béke, amely talán ezt az ellentétet éppugy magába zárja, isteni titok marad.» Ez az agnoszticista fordulat csak megerősítést nyer azzal a tétellel, amely szerint «egészen nyárspolgári előítélet, hogy minden konfliktus és probléma azért van, hogy megoldódjék; - ami kísértetiesen hasonlít az ujkantianusokban gyökerező bernsteinizmus ama tételéhez, hogy «minden a mozgalom, a végcél semmi». Sőt, ha az élet és forma reménytelen harcát kivonjuk a metafizikai szférából és lefordítjuk a szociológia nyelvére, akkor a tétel egészen megvilágosodik: az egész élet abból áll, hogy harcol a korlátozó forma ellen, és az eredmény az, hogy egyik forma felváltja a másikat. Számba is veszi - a vallás, a művészet, az erkölcs, még a gazdaság területén is az eddigi történelmi formákat - ez utóbbiakat fel is sorolja: «rabszolgagazdaság és céhrendszer, paraszti jobbágykötelezettségek és szabad bér munkásság vagy valamilyen munkaszervezetek» - s ezzel dokumentálni akarja, hogy bár folyik a harc az új formáért - a valamiféle munkaszervezetért - a szocializmusért, de ettől sem várható semmi más, mint hogy az egyik társadalmi forma után egy másik következik. A kulturfáradt, a harctól félreállni vágyó, minden formát, társadalmi rendet nyügnék érző anarchisztikus, nihilista kispolgár arca tűnik tehát elő a metafizikai finomkodás és fenekellen mélység ködgomolyából.

U j k a n t i a n i z m u s

Az a tendencia, hogy az ember szellemvilága elkülönüljön társadalmi-gazdasági és természeti alapjaitól, csak erősödött és speciális formákat öltött azoknál a filozófiai irányoknál és iskoláknál, amelyeket ujkantianizmus gyűjtőfogalom alatt szoktak összefoglalni. A «Vissza Kanthoz!» jelszavát nemcsak a marxizmus revizionistái adták ki, sőt nem is először ők. Kant gondolatgazdagsága, - de méginkább ingadozásai az idealizmus és materializmus között, a világ kettéválasztása jelenségre és lényegre, ezzel kapcsolatos agnoszticizmusa és szubjektivizmusa, az embernek mint noumenon és phänomenon-embernek a két világ polgáraként való felfogása, a metafizikának kidobása az ajtón és behozása az ablakon, stb. - mind megannyi alkalmat nyújtottak különböző nézetek és törekvések képviselőinek, hogy az ő tekintélyébe kapaszkodva fejtsek ki saját filozófiájukat. Már Fichténél láttuk, mint akarja «folytatni és helyesbíteni» mesterét, Schopenhauer is Kantot akarta «tökéletesebbé» tenni és általában alig volt a 18. század második felében és a 19. század első felében filozófus és filozófia, amelyek így van úgy, pozitív vagy negative, de valamiképpen állást ne foglaltak volna a kantii bölcsesettel szemben. Kantot nem lehet megkerülni - ez volt kedvenc jelszava a 19. század második felében is mindazoknak a filozófiai irányoknak, amelyek nyílt, vagy álcázott frontot formáltak a marxizmus ellen, az ellen az elmélet ellen, amely a tudattól független valóság legál-

talánosabb törvényszerűségeit fedezte fel és az ellen a módszer ellen, amely e törvényszerűségeket a valóság mozgásában, ellentmondásosságában, fejlődésében vizsgálta. Ezek ellen az attribútumok ellen vették fel a küzdelmet az antiklaniusok, - aszerint alapítva két főirányzatot, két iskolát, hogy sommásan fogalmazva, egyik oldalról a tudatot objektívizálták, illetve a lét és tudat mellé egy harmadik valóságszférát, az értékek, az érvényesség világát konstruálták (Badeni iskola) - másik oldalról pedig a léteet szubjektívizálták, a Ding an sich felolvasztásával a kanti filozófiából a materializmus utolsó maradványait is eltüntetve (Marburgi iskola).

Badeni iskola

A badeni iskola megalapítója, Wilhelm Windelband (1848-1915), Kuno Fischer és Hermann Lotze tanítványa, zürichi, freiburgi, strassburgi, majd heidelbergi egyetemi tanár, - eleinte mint filozófiatörténész tette ismertté a nevét (*Geschichte der neueren Phil.* 2 kötet, 1878-1880), *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 1888, de különösen *Lehrbuch der Gesch. der Phil.* 1892) amennyiben «a szokásos sémától, amely szerint a tanok történetét a bölcselő személyek sorrendjéhez kapcsolva tárgyalják», igyekezett megszabadulni, hogy «főképpen csak a problémák és azok megoldásához létrehozott fogalmak» történetét adja. Célja, mint a «Lehrbuch»-ban írja, hogy megmutassa, «miféle gondolkodási ösztönzések hozták a történelmi mozgás folyamán öntudatra és alakították ki azokat az alapelveket, amelyek révén mi ma a világot és emberi életet tudományosan felfogjuk és megítéljük». Tehát a problémák és fogalmak történetét akarja adni és pedig mint «egy összefüggő és mindenütt egymásba kapcsolódó egészet.»

Ezekben a munkákban azonban még kevés megkülönböztetés van a filozófia általános princípiumai és azok között a princípiumok között, amelyek később a főszerepet játsszák Windelband saját filozófiájában. Egyelőre még hódol a görög szellem előtt, hogy azután Kant kerüljön érdeklődésének a középpontjába. «Mi mindannyian, - írja a «Präludien»-ben (1884. 2 kötet) - akik a XIX. században bölcselkedünk, Kant tanítványai vagyunk». De - teszi mindjárt hozzá - mai «visszatérésünk» hozzá nem lehet pusztá felújítása annak a történetileg meghatározott alaknak, amelyben ő a kritikai filozófia eszméjét kifejtette, - s végső konkluziója: «Kantot megérteni annyit, mint tulmenni rajta». E túlhaladás lényege annak felismerése, hogy Kant ismeretelmélete egyoldalú, hogy csak a matematikát és a matematikai természettudományokat tekintette igazi tudományoknak, kritikai módszerét ezért ki kell terjeszteni a történelmi tudományokra is, amivel még nem kell hűtlenné válni Kant szelleméhez, hiszen Kant maga is alapjában véve foglalkozik a jog, az erkölcsiség, a művészet, a vallás strukturájának tudományos feltárással. A kanti rendszert tehát akkor becsüljük meg igazán, ha benne nem csupán ismeretkritikát, hanem kulturfilozófiát is látunk.

Ez a kiindulópontja azután saját elméletének, amelynek híressé vált formuláit az 1894-es strassburgi rektori beszéde, a «Történelem és természettudomány» tartalmazza. Mindenekelőtt helyteleníti a valóság megismerésére irányuló diszciplínáknak a természettudományokra és szellemtudományokra való felosztását, ami ellen a fő kifogása az, hogy olyan «jelentős tapasztalati diszciplína, amilyen a lélektan» nem helyezhető el sem az egyikben, sem a másikban, sem pedig a kettő között, úgyhogy joggal lenne elnevezhető «szellemi természettudománynak». A felosztási elvet ezért másutt keresi: a tapasztalati tudományok a valóság megismerésében – írja – vagy az egyetemeset keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történetileg meghatározott alakban; egyrészt a magával mindig azonos maradé formáját, másrészt az egyszerű, magában meghatározott tartalmat tekintik a valóságos történések. Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok; amazok azt tanítják, ami mindig van, emezek azt, ami egyszer volt. A tudományos gondolkodás az egyik esetben nomotetikus, a másikban idiografikus.

A két tudományfajta közötti különbséget azután a következőképp jellemzi: az egyikben (a természetkutatásban) a gondolkodás a részlegesnek megállapításától egyetemes viszonyok felfogásához visz, a másikban (a történelemkutatásban) megmarad a részlegesnek «szeretetteljes» kialakításánál. A természetkutatónak a tapasztalatban adott egyes tárgy sohasem mint ilyen tudományos értékű, csak annyiban van hasznára, amennyiben a kutató feljogosítva érezheti magát, hogy azt típusnak, egy nemű fogalom speciális esetének tekintse s azt belőle kifejtse; csak azokat a jegyeket veszi benne figyelembe, amelyek alkalmasak arra, hogy belátást engedjenek egy törvényszerű egyetemességbe. A historikusnak ezzel szemben az a feladata, hogy a múlt valamely alakulatát egész egyéni sajátosságában képzeletbeli jelenvalóságra élessze újra. «Azon, ami valósággal volt, hasonló feladatot kell teljesíteni, mint a művésznak azon, ami fantáziájában van. Ebben gyökerezik a történelmi alkotás rokonsága az esztétikával s a történelmi diszciplínáé a belles lettres-rel».

Windelband e szavaiból is kitűnik, hogy maga előtt is kétséges, vajon az ilyen történelmi megismerés mennyiben nevezhető tudományosnak, lévén ez utóbbinak lényege a legáltalánosabb, az egyetemes törvényszerűségek feltárása. Ha ezt a feladatot a tudomány nem teljesíti, akkor hát mi várható tőle? Valóban az-e, amire utal, amit a belletrisztika nyújt? Gyönyörködtetést, lelki szükségletek speciális eszközökkel való kielégítését, stb. Windelband megpróbál kivezető utat találni ebből a zsákutcából. Némi elvcsuszátással így teszi fel a kérdést: «mi értékesebb megismerésünk egyetemes célja szempontjából, a törvények ismerete-e vagy az eseményeké? Az egyetemes, időtlen lényeg megértése-e vagy az egyes időbeli jelenségeké?» Nyilvánvaló, hogy ezt a kérdést csak a tudományos munka végső céljaira való ráeszmélés alapján lehet eldönteni. Windelband e célt nem látja a hasznosságban. De nem becsüli nagyra az egyetemes törvények tudásának azt a gyakorlati értékét sem, «hogy lehetővé teszi jövőendő állapotok előrelátását s az ember célszerű beavatkozását a dolgok folyásába»; ez az ér-

ték közelítené őt a marxista felfogáshoz, a célja pedig az ettől való távolodás. S így amikor kénytelen elismerni, hogy a „nomotetikus gondolkodás révén szerzett ismeret lehetővé teszi azoknak az eszközöknek előállítását, amelyek által az embernek a természet felett való uralma folytán növekvő mértékben kibővül,» - ugyanakkor a történelmi folyamat egészéről azt állítja, hogy „csak akkor van értéke, ha egyszerű.»

Nyilvánvaló azonban, hogy az egyszerűség nem lehet kizárólagos attribútuma az értéknek. Sőt - Kant hatása alatt - az értéknek tulajdonít olyan jellegzetességeket, amelyek Kantnál a tudományosság kritériumait szolgáltatják: a szükségszerűséget és az általánosságot. Az értékek három ilyen területét sorolja fel és pedig a tudományt, azaz az olyan gondolkodást, amely egyetemes és szükségszerű érvényességgel magában rejtli az igazság értékét, az erkölcsiséget, azaz olyan akarást és cselekvést, amely egyetemes és szükségszerű érvényességgel magában rejtli a jóság értékét és a művészetet, azaz olyan szemlélést és érzést, amely egyetemes és szükségszerű érvényességgel magában rejtli a szépség értékét. Mind e három terület összefogója a filozófia, „a szükséges és egyetemes érvényű értékmeghatározások tudománya» - s így a filozófiának három területe van: a logika, etika és esztétika. Az igaz, a jó és a szép mint abszolút értékek felvétele azonban nem annyit jelent, hogy sokan, vagy mindenki ilyennek tartja és elismeri, hanem fel kell venni egy normatív tudatot - a kanti „tudat alakában» mintájára - amely megadja az értékek abszolút, egyetemes és szükségszerű jellegét, egy normatív tudatot, „amely nem a tényleges elismerés értelmében érvényes, hanem amelynek érvényesnek kellene lennie - nem empirikus valóság, hanem eszmény, amelyen minden empirikus valóság értékét mérni kell». Ennek a normatív tudatnak a törvényei többé nem természeti törvények, amelyek minden körülmények között érvényesek s amelyek szerint az egyes tények szükségszerűen alakulnak, hanem normák, amelyeknek érvényességét követeljük s amelyek megvalósulása meghatározza az empirikusnak az értékét.

A filozófia tehát a normatív tudatról, a normák rendszeréről szóló tudomány. E normák az egyetemes érvényesség követelményével lépnek fel, - amelyek közvetlen evidenciában azzal a meggyőződéssel kapcsolatosak, hogy ők s egyedül ők követelnek megvalósítást». Az értékek, az érvényességek e világának válik azután funkciójává, hogy elmossa a lét és tudat világos viszonyát és egy harmadik valóság-szférát konstruáljon, amelyben az egyes értékek érvényesek, nem léteznek, hanem fennállások, objektívek és mégsem létjellegűek. Ezzel a konstrukcióval szembeállítja a mindenki tudatát az általános tudattal, mert hiszen - mint fentebb idéztük - az igaz, jó és szép eszméjének, azaz az ismeretelméleti axiómának, az erkölcsi maximának és az esztétikai szabálynak az érvényességét nem lehet attól függővé tenni, hogy mindenki ilyennek ismerje el. Anélkül tehát, hogy szubjektív lenne, szabad utat engedhet az arisztokratizmusának: „a tényleges helyeslés kvantitása - írja a „Kritikai vagy geneztikai módszer?» c tanulmányában - sohasem bizonyítéka a normalitásnak.

A többség éppugy hibázhatik, mint az egyes, s nagyon kérdéses, melyik oldalon van a nagyobb valószínűség. . . A tömeg ítéletének való meghódolás - szomorú kimenetele volna a filozófia törekvéseinek »

A normatív tudat eszményeit a valóságban mégis realizálni akarja: a valóban az értékek testet öltenek a tudomány tételeiben, az erkölcsi életben, a művészeti alkotásokban. E realizálódás a történelem folyamata, és az értékek megvalósulásának történeti folyamata nem egyéb mint a kultúra. Az értékefilozófia ezzel Windelbandnál kulturfilozófia lesz. Ahogyan tehát az emberek együttélésének van fizikai élet-közösség oldala, ugyanúgy van szellemi összefüggés is, azaz társadalmi összefüggés. Ez az összefüggés „minden társadalom eredeti állapotában természetes közösség, amely . . . mint meghatározó hatalom az egyének felett lebeg”. A társadalom feladata, hogy ezt a szellemi tartalmat világos tudatra hozza és eszerint alakítsa külső életének összefüggését. E feladat mindenoldali megoldását Windelband az illető társadalom kultúrendszerének nevezi s így véli jogosnak a megállapítást, hogy „minden társadalom rendeltetése kultúrendszerének megteremtése.” Tehát egyáltalán nem arról van nála szó, amiről a marxizmus beszél, hogy a társadalom célja a szükségletek harmonikus kielégítése, és e kielégítés eszközeinek és reális alapjainak a megteremtése, - hanem az abszolút értékek megvalósítása: az igaz, jó és szép realizálása, vagyis a tudósok, művészek, az értelmiség munkája. Az etika is ebben a szférában mozog: az erkölcsi maxíma így hangzik: „cselekedj úgy, hogy a társadalomban, amelyhez tartozol, közös szellemi tartalma tudatosságra és uralomra jusson.” A „kultúrkötelesség” tehát azt írja elő, hogy „az egyes ember a maga helyén a föléje rendelt társadalom kultúrendszerének megvalósításában, kultúra értékeinek eleven kialakításában tevékenyen résztvegyen”.

Talán fölösleges e tétel részletesebb elemzése ahhoz, hogy világos legyen: a polgári értelmiség privilégizált helyzetéből adódó és a fennálló társadalmat igenlő tevékenységről van szó. Elég rámutatni e kifejezésekre: „a maga helyén”, és a „föléje rendelt társadalom”, - hogy helyesen értékeljük - az osztályjelleg elmosására irányuló tendenciát a Windelband-féle kultúra definíciójában: „kultúrán végül is nem értünk egyebet, mint mindannak összességét, amit az emberi tudat az ő eszes meghatározottságánál fogva az adottságból kidolgoz.” De ha „eszes” meghatározottság a döntő tényező az értékek megvalósításánál, - sőt, ahogyan a „Die Erneuerung des Hegelianismus” c. tanulmányában még pontosabban formulázza: „A filozófia feladata az, hogy a kultúratudományok tapasztalatában feltáruló történelmi kozmoszból kidolgozza az ész elveit” - akkor hogyan helyezkedik el értékrendszerében a negyedik érték kategória „a szentséges”, amellyel több tanulmányában is oly részletesen foglalkozik (Vö. Kulturfilozófia és transcendentális idealizmus, 1910), A szentséges, 1902). Magának a vallásnak - állapítja meg - nincs saját „észértékterülete”, mert amit mint észértéket magában foglal, a három birodalom valamelyikére, az igaz, a jó vagy a szép területére tartozik. Empirikus

sajátossága mint kulturformáé abban van, hogy a lelki életet 'szociológiailag kitágítja a tapasztalati szubjektumok összefüggésén túl a mítikus hatalmakig. De ezen túlmenően van mégis sajátos funkciója s egyben értéke, amennyiben a logikai, etikai vagy esztétikai tartalmakból meritve észokai 'részvesz azok transcendenciális lényegében', sőt van önálló sajátjaként is észok, még pedig egyetlen, az az észkövetelmény, 'hogy valamennyi észérték totalitását egy abszolút egységben éljük meg, amelyet tudatunk formái közül egy sem képes megragadni.' Így a szent nem a három érték között, hanem fölöttük foglal helyet, mint azok foglalatla, vagy ahogy másutt kifejezi: 'A szentséges az igaz, jó és szép normáltudata, transzcendens valóságként megélve'. Az tehát, hogy a szentséggel kapcsolatban észokról beszél, inkább csak metafora vagy analógia, hiszen 'a vallás transzcendens élet', ahova már az észelvek nem követik az embert. S ezzel teljesedik a polgári létforma másik igénye a filozófiával szemben, az agnoszticizmus, - amely vonással szintén hozzájárult a kanti filozófia felújításának alkalmassága az új igényekhez: 'Ahogy részünk van - írja Kulturfil. és transzcendenciális idealizmus c. tanulmányában - észértékeknek egy mindenben tülemlkedő világában, amelyek értelmét teszik mindazoknak a rendeknek, amelyekre kis világaink, a tudás, akarás és alakítás világai, épülnek, a tudatos kultúraéletünknek ez a beilleszkedése összefüggésekbe, amelyek messze túl nyulnak rajtunk és egész tapasztalati létünkön, - ez minden szellemi tevékenység megfoghatatlan titka.' Ugyanígy titok maga a normatív tudat is: 'a normatív tudat egészének tökéletes megragadása - írta már 1882-ben (Mi a filozófia?) - tudományos belátás révén számunkra lehetetlen. . . egy abszolút normatív tudat valóságáról való meggyőződés a személyes hit dolga, nem többé a tudományos megismerésé.'

A normatív tudatnak és az értékeknek a szentséges segítségével a transzcendenciába való emelése teljesült azután a harmadik igényt is: a fejlődés tagadását. Mozgást, sőt történelmi processzust, mint 'a brutális tény előtt való meghajlást' - miként azt olvashatjuk a 'Kritikai vagy genetikai módszer' c. tanulmányában (1883) - természetesen el kell ismernie, - ez azonban nem fejlődés, hanem haladás. Szerinte ugyanis 'tévedés, mintha az emberi kultúra fejlődésében mindig az új egyáltalán a jobb, az elismerésre méltóbb is volna.' Ez valóban fejlődés lenne, ellentétben a haladással, azaz olyan változással, amely 'valamilyen eszményt, egy célt, egy normát vesz fel mérővesszőül.' A történelmi processzus tehát nem a társadalom fejlődése az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendűhöz, azaz a kapitalizmustól a kommunizmusához, amely - mint 'új', különben sem lenne 'jobb', - hanem közelítés az eszmény, a cél felé, ami nem egyéb mint az értékek megvalósítása, tehát ezek totalitásának, a transzcendenciának az elérése. S ezzel teljes a kép, a 'történeli ész kritikája': a lét és tudat viszonyában az érvényesség harmadik utas megoldása, az agnoszticizmus és az abszolút értékek örökkévalóságával a fejlődés tagadása - s mindez a kapitalizmus szellemében, a kanti filozófia haladó vonásainak letörlésével és maradi motívumainak abszolutizálásával, igen alkalmas nemcsak a győzelemre jutott, bir-

tokban lévő polgárság társadalmi létének megideologizálására, hanem ama kizsákmányolt rétegek – illetve vezetők – által való felhasználására is, amelyek szintén a fennálló kereteken belül keresik boldogulásukat. Így találkozik Windelband – Bernsteinnel a «Vissza Kanthoz!» egyedül üdvözlő jelszava alatt.

Windelband filozófiájának motivumait igyekezett aztán elmélyíteni és felmagasítani, rendszerbe foglalni Heinrich Rickert (1863–1936) előbb freiburgi, majd mint Windelband utóda, heidelbergi egyetemi tanár. Mindez olvasható nagyjából fontosabb munkáinak címeiből is (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896–1902, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, Probleme der Geschichtsphilosophie, 1905, Die Philosophie des Lebens, 1920, System der Philosophie I, 1921, Grundprobleme der Philosophie, 1934), – Kanthoz és Windelbandhoz való tanítványi viszonyának pedig szép emlékeket állít róluk szóló munkáiban (W. Windelband, 1915, Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924). Saját filozófiai fejlődését – egy bizonyos pontig – a «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» c. műve előszavában mutatja be. A tudományos fogalomképzés elmélete már első munkájában (Zur Lehre von der Definition, 1888) foglalkoztatta és állást foglalt benne a természettudományi egyetemes módszer ellen, hogy azután («Gegenstand der Erkenntnis, 1892») arra a meggyőződésre jusson, hogy a fogalomképzés valamennyi tudományt felölelő elmélete az ehhez szükséges szaktudományos ismeretek terjedelme miatt beláthatatlan nehézségekbe ütközik. «Igy kíséreltem meg – írja – hogy korlátozzam magam és mindenekelőtt a történelmi fogalomképzés lényegét megértem, először is mivel eddig a logika részéről e tekintetben a legkevesebb történet, aztán mivel a történelmi és a természettudományi gondolkodás közötti elvi különbségbe való betekintés a legfontosabb pont minden szaktudományi tevékenység megértése számára, s végül ez a betekintés számomra a legtöbb filozófiai problémát vagy világszemléleti kérdést illetőleg a legsürgősebb követelmény volt. A logikai elmélet itt a naturalizmus elleni küzdelem és egy, a történelem felé orientálódó idealista filozófia megalapozása szolgáltatásban áll». Ez a program aztán egyre szélesedett és végül beleterkoltt abba a követelménybe – amelynek azonban nem tudott megfelelni, félbehagyván «System der Philosophie» nagyarányúvá tervezett munkáját és csak élete végén kísérelve meg szerényebb keretek között a «Grundproblem der Philosophie»-ban összefüggő választ adni a kérdésekre – hogy «a tudománytanak egy teljes rendszerét adja és abban megmutassa, mi a logikai struktúrája a teológiának, a jogtudománynak, a nemzetgazdaságtannak és minden más úgynevezett szellemtudománynak».

A kiindulópontja az a megállapítása, hogy a hitnek, amely szerint a természettudomány van csak abban a helyzetben, «hogy fogalmaival magát a valóságot, amelyben élünk és cselekszünk, felfogja, idővel egyre inkább el kell tűnnie.» S ezzel eljut ugyanoda, ahova Windelband, azzal a különbséggel, hogy a természettudományokkal nem a történettudományokat, hanem, mint egyik nép-

szerű kis munkájának címe mutatja: a kulturtudományokat állítja szembe (Kulturwiss. und Naturwissenschaft, 1899), de hogy lényegében ugyanarról van szó - a tárgyat tekintve, viszont a módszeren Windelbandéhoz képest további korrekciókat hajtott végre, amire még visszatérünk - mutatja a Die Grenzen-nek a főcímmel sokkal pontosabb alcíme: logikai bevezetés a történelmi tudományokba. Rokon Windelbanddal - és Kanttal, bár e tekintetben inkább Hegelre hivatkozik - abban is, hogy e történelmi tudományok tárgyának nem a tényeket, hanem az értékeket, a normákat, a követelményeket tekint, szellemesen átalakítja Hegel tételét, mondván, hogy «ami ésszerű, az nem csak valóságos és ami csak valóságos, az még nem ésszerű». Ez annyit jelent nála, hogy a történelmet nem lehet «természettudományi kezelésnek» alávetni, mert azzal a lényegét és értelmét megsemmisítenénk. Ugyanakkor azonban felállítja programmatikusan azt a tételét is, hogy a filozófia viszont nem használhatja sem a természettudományt, sem a történelmi módszert, hanem még kell őriznie minden szaktudománnyal szemben az önállóságát.

S ezzel adódik a feladat a szaktudományok és a filozófia közötti viszony tisztázására. Rickert szerint a filozófia az egészről, a szaktudományok a részekről szóló tudomány. Az egész rá van utalva a részekre, mert ezek nélkül üres forma lenne, a részek pedig igénylik az egészet, mert különben tartalmak rendezetlen halmazát alkotnák. A korreláció két tagjának elsődlegességéről szóló vitában a harmadik álláspontot foglalja el, amennyiben a ténylegesség - az időbeli kialakulás - szempontjából elsőbbesség illeti meg a szaktudományokat, az érvényesség szempontjából azonban elsődlegesnek a filozófiát kell tekintenünk. Ez az álláspont Rickertnél azután nem kompromisszumos megoldás, hanem módszerintézkedés lesz. «Hogy az egészhez eljussunk - írja filozófiájáról szóló egyik önreferátumában - a filozófiának mindenütt az Egyet és a Mászt kell kutatnia, azaz heterologikusan eljárnia.» Ez - szerinte - az ő sajátos módszere rokon Hegel dialektikájával, azzal a különbséggel, hogy a tézis tagadásától, tehát az antitézistől nem a tagadás tagadásáig, vagyis a szintézisig jut el, hanem az antitézist heterotézissé alakítja át, ami körülbelül annyit jelent, hogy az ellentétek «megszüntette megtartása» («aufheben») helyett egyiket a másikkal kiegészítve érvényesíti. Az ellentétek tehát nem vesznek el, nem olvadnak fel a szintézisben, hanem megtartják önállóságukat - egyik nem vezethető vissza a másikra - csak éppen kiegészítik egymást, hogy ezzel «egyetemesességre» tegyenek szert; így lesz a filozófiát illető követelménye, hogy az «a tökéletesség filozófiája kell hogy legyen». Egyszerűen a filozófia nála nemcsak a teoretikus, hanem az ateoretikus értékek - mint művészet, erkölcs, vallás stb. - foglalatok is, azaz minden - teoretikus, etikai, esztétikai - értéktípusra kiterjedő «értékegész». A filozófia mint univerzális tudomány nem mondhat le a tények világáról, csakhogy e világ részét mint a szaktudomány tárgyat - egyetemesként, világegészként felfogva határtalanok, - a végső egészet nem kereshetjük tehát az adott valóságban, így a valóság szférájából ezen a ponton kényszerülünk állapni az értékszférába: a végső egész mint valóság elgondolhatatlan, megis-

merhetetlen, – mint értékgész viszont felállítja és biztosítja a végső cél felé való továbbhaladás követelményét, – mely végső cél természetesen elérhetetlen.

E gondolat – mint látni fogjuk – közel kerül az ujkantianusok másik iskolájának, nevezetesen Cohennek a felfogásához – mondván, hogy ezzel az adatok világából a «feladatok» világába jutunk, megismerésünk tárgyai így «transzcendens értékek», a megismerő alany ezzel transzcendenciából származó, objektív érvényességgel bíró normákat követ, s így a megismerés nem a lét visszafükrözése, hanem az értékek ingerlése vagy tagadása, értékelő aktivitás. Az ontológiai problémát tehát Rickert teljes mértékben ideallsztikusan kíséri megoldani, részben Kant, részben pedig Windelband útján járva. Az előbbi mellett tanuskodik az a létele, hogy a «ténylegesség formájában megjelenő adottság áttekinthetetlen összevisszaság, tények rendezetlen halmaza: tényaggregátum. . . és a megismerés rendező munkája ebből a tényaggregátumból egyéb kategóriák, a kauzalitás, a dolog kategóriája, stb. felhasználásával objektív létet teremti» – utóbbi mellett pedig a természettudományok és történettudományok egymáshoz való viszonya, a nomotetikus és idiografikus megkülönböztetés értelmében. Rickert szerint is a természettudomány generalizál, a történettudomány individualizál, az előbbi tárgya az általános, utóbbié a különös és így jut el ahhoz a meghatározáshoz, hogy «a történelem értékvonatkozató individualizáló kulturtudomány, amelynek centrális anyagát kultúremberek jelentésterjesztés lelki élete képezi». Rickert azonban világosabban látja, mint Windelband, hogy «a tudomány általános fogalmakból áll» – s így erőfeszítéseket kell tennie abban az irányban, hogy ha a történettudománynak nem az általános a tárgya, – mégis tudományként ismertethesse el. E cél szolgálja az a kibúvó, hogy «a tudomány elemei mindig általánosak» ugyan, de «ez elemek kapcsolata nemcsak általánosak, hanem egyénit is jelenthet» és a történelemben az általános nem «mindenkinél közös», hanem «mindenkire nézve általános jelentőségű», ami az ilyen jellegű értékek megvalósítására irányul, ez pedig a többiek fölé emelkedő, ez értékek megvalósítására képes «történeti egyéniségek» útján megy végbe.

Az «értékek megvalósítása» azonban nem jelenti azt, hogy az érték létesül is; ellenkezőleg Rickert a lét és érték dualitását még Windelbandnál is határozottabban hangsúlyozza és az érték fogalmának terjedelméből nemcsak az időben megnyilatkozó pszichikai létet, hanem még az «ideális existenciával» bíró matematikai tárgyakat is kizárja, s felállítja tételét, hogy «az érték nem létezik, hanem érvényes». Hogyan kell akkor mégis érteni az értékek «megvalósulását»? Ugy, hogy a történelem folyamatában létrejövő kulturjavakat vizsgálódásra a filozófiának adja át, annak megállapítása végett, hogy melyek azok a javak, amelyek az emberiség számára objektív érvényességgel bírnak. A történelem tehát alapot szolgáltat a filozófia számára, amely a kulturjavak «történetfeletti» jelentését és értékösszefüggéseit kutatja. E megfontolásból kifolyólag próbálkozik Rickert azután a «System der Philosophie» elkészült I. kötetének függelékében a javak és értékek táblázatát összeállítani, melyben

megkülönbözteti a logika, esztétika, misztika, etika, erotika és vallásfilozófia területeit, 'e területeknek megfelelően az értékek fajtái az igazság, szépség, személytelen szentség, erkölcsiség, boldogság, és személyes szentség, a javak fajtái: tudomány, művészet, a minden-egység (világítók), szabad személyek közössége, szeretetközösség és a kegyesek világa, s ez értékek-javaknak megfelelően felállítja a következő világnézeteket: intellektualizmus, esztéticizmus, miszticizmus, moralizmus, eudemonizmus és telizmus-politizmus. Az értékkel szemben való 'alanyi magatartást' is a fenti szempontok és sorrend szerint osztályozza: ezek az ülés, szemlélés, világtól való elfordulás (istenülés), autonóm cselekvés, vonzalomadaadás és kegyesség. Mint már e puszta felsorolásból is látható, az első három csoport értékkel tárgyi kulturajavakban, a másik három csoport értékkel személyi kulturajavakban valósulnak meg, amihez hozzáteszi, hogy a személy fogalmából következik, hogy az csak szociális lehet, hiszen egyedülálló, nem közösségben élő személy elgondolhatatlan. A táblázat jelentését ezek után Rickert a következőkben foglalja össze: 'Az egyik oldalon vannak az aszociális tárgyak, melyekkel szemben a szubjektum a kontempláció mónisztikus tendenciáját mutatja, amennyiben a tartalmakat formákkal körülveszi. A másik oldalon vannak a szociális személyek, kik pluralisztikus tendenciával jelentésteljesen cselekednek, amennyiben saját aktivitásukat formákkal áthatják'.

Előbb volt a természet és kultúra, a tények és értékek dualitása. Most ebben az értéktáblázatban újabb két világ, az 'aszociális tárgyak' és a 'szociális személyek' világa keletkezik. Rickert ezért előfeszítéseket tesz, hogy ezeket a dualitásokat megszüntesse. Ez utóbbira irányuló kísérlete abban kulminál, hogy felveszi az értékelő szubjektum tökéletességre való törekvését; e törekvésnek különböző állomásai, azaz a tökéletességnek értékfokozatai vannak és pedig az első fokozat a végtelen totalitás, amely a jövőre mutató javakat foglalja magában, a második fokozat a tökéletes partikularitás a maga jelenlevő javaival, s végül - közbülső fokozatként felvéve az 'immanens szintéziseket' - a harmadik fokozat a tökéletes totalitás, az örök javak foglalata, amely a transcendens szintézisek eredményeként jön létre. A tökéletességre való törekvés természetszerűleg 'végtelen feladat', s így a dualizmus kiküszöbölése a filozófiában mint 'mindenoldalu világnézettan'-ban csak igényként, posztulátumként mutakozhatik.

A lét és érték dualizmusának megszüntetése még kevésbé sikerül: nem az ellentétek egységét állítja helyre, hanem éppugy, mint Windelband, kénytelen egy 'harmadik utat' keresni. Csakhogy míg ez a harmadik út Windelbandnál az objektív és szubjektív között helyet foglaló értékek-érvények-fennállások világa, Rickert a lét és érték világ közé vesz fel egy 'harmadik birodalmat': az immanens jelentések világát. Az 'immanens jelentés' a lét és érték között foglal helyet, valahogy - Rickert bizonytalan fogalmazása szerint - úgy, hogy míg az érték a lélektani aktusok fölé emelkedik, addig az immanens jelentés

ezekről az aktusokról nem független, de mégsem merül el a létben. Valami „lebegésről” van szó abban a folyamatban, amelyben a szubjektum mint lét értékre irányuló tevékenységet fejt ki, – de az érték még nem jutott el a fenti értelemben vett megvalósulás stádiumába. Durva hasonlattal élve a kanti ítélőerő közbülső szerepének felel meg, de azzal a döntő különbséggel, hogy az immanens jelentés a lét és az érték kész fogalmaival szemben a befejezetlenséget, az átmenetiséget reprezentálja. Rickert ennek az állapotnak vizsgálatára egy új tudományágat, a profizikát kreálja és ezzel nem a dualizmus megszüntetését, hanem a világlét hármasságát éri el és pedig a sensibilis és az intelligibilis tárgyak mellett a „tárgyelőtti vagy profizikai létmódot”.

Ebbe az eredménytelenségbe azonban nem nyugodhatik bele. Ha az immanens jelentés nem áthidalható fogalommá vált a lét és érték között, azzal az igénnyel, hogy az „szintetikus világprincipium” legyen, nem marad más hátra, mint hogy „ismét és ismét újabb kísérletet kell tenni egy metafizika létrehozására”. Egy metafizikai értékrealitásra való utalás ugyan a tudományos megismerés határát, sőt – mint a „Grundprobleme der Philosophie”-ban kifejti – a filozófia végét jelenti, amennyiben a filozófia csupán a világ létét általában kutatja. A filozófia azonban ezzel nem elégedhetik meg: négyféleképpen tagolt, azaz pszichofizikai, intelligibilis, profizikai létet összefogó ontológia képes csak az emberi élet értelméről szóló tant felállítani. S ezzel adva van a „filozófiai antropológia” lehetősége, amelynek tárgya ugyan az embernek a világ-egészhez, a társadalomhoz, a kultúrához, a történelemhez való viszonya, de beletartozik az embernek az „ember-feletti hatalmakhoz való kapcsolata” is, azaz a filozófiai antropológia olyan régiókban csucsosodik ki, amelyek „már nem a tudás, hanem csak a hit számára hozzáférhetőek”. A négyféle érték – igaz, jó, szép, szent – fölött van tehát egy csúcserték, amelyet Rickert életértéknek nevez és amely alapjául szolgál az ő egyetemes világnézetének.

S e ponton mostmár kénytelen nyíltan szembefordulni – amit eddig csak hallgatólagosan, kifejezetlenül tett – a marxizmussal. Az élet, – írja a Grundprobleme der Phil.-ban – ha konkrétan fogjuk fel, „a tökéletesített gazdasági élet”, amivel kapcsolatban aztán „egy nagyon is szélesen elterjedt világnézet problémáiba ütközünk. Ezt a világnézetet többnyire „materialista történelemfelfogásnak” hívják” – s mintán kifejti egyrészt, hogy a gazdasági értékek „a kultúremberek számára” csak „feltételértékek” azaz eszközök és nem sajátértékek, másrészt pedig – Max Weberre hivatkozással – azt igyekszik kimutatni, hogy „a vallások, tehát teljesen immateriális, a tulvilág felé forduló érdekek voltak azok, amelyek az evilági kultúra kialakításában mértékadók voltak” – arra a végső konklúzióra jut, hogy a materialista történelemfelfogás legtöbb képviselője maga tanúsítja, hogy „vélekedésének nem csupán tudományon kívüli világnézet jellege van, hanem hogy ez a világnézet egyoldalú politikai törekvések szolgálatában áll”. A frontok világosak: egyik oldalon a marxizmus, mint a proletariátus „teljes világnézete”, a szocializmust megvalósítani akaró és azt meg

valósító cselekvés vezérfonala, – a másik oldalon az örök, abszolút értékek megvalósítására törekvő, de e célt soha el nem érő vallásos-filozófiai antropológia, amely az e világi értékek megvetésére biztatja az embereket, azaz ugyanarra, mint a katolikus teológia.

Windelband megadta egy értékrendszer programját, Rickert kísérletezett a megvalósításával, hogy azután Hugo Münsterberg (1863–1916) művében (*Philosophie der Werte*, 1908) egy «világnézet» alapjaként lépüljön. De bármennyire is teljesnek és harmonikusnak mutatkozik ez az értékrendszer, maga a mű – különösen szerző egyéb művelvel összevetve a szétszakitottság, a kettősség képét mutatja. Ez a szétszakitottság logikai alapokkal is bír, de nehéz elutasítani a gondolatot, hogy az részben Münsterberg életének a szétszakitottságát is tükrözi. Ez a szétszakitottság is kettős: a tudományos érdeklődésben, amennyiben a természettudományok és «értéktudományok» közt ingadozik – és külső életében, tengve-lengve, gyökereket keresve és sohasem találva igazán Németország és az USA között. Orvostanhallgató Genfben, majd Leipzigben. Ebben az időben itt tanítja Wilhelm Wundt a kísérleti pszichológiát és alapítja az első ilyen intézetet. Münsterberg mellette dolgozik, filozófiai és orvostudományi doktorátust szerez, majd Freiburgban a filozófia magántanára lesz. Ebben az időben még érdeklődése nem terjed túl a természettudományok filozófiai problémáin és e munkálkodásnak eredménye a *Beiträge zur experimentellen Psychologie* (1889–1892) és az *Aufgaben und Methoden der Psychologie* (1891–92). Ebben az időben kerül Freiburgba Rickert, akivel barátságot köt és akinek hatására kezd az értékproblémával foglalkozni. E hatások azonban még nem érlelődnek meg és életének újabb külső – döntő – fordulata visszalandíti a kísérleti pszichológiához. William James a pragmatizmus megalapítója, amerikai pszichológus kezdeményezésére a cambridgei (USA) Harvard-egyetem meghívja a kísérleti lélektan rendes tanárának és ott egy nagyarányú kísérleti pszichológiai intézetet is létesítenek a számára. A «korlátlan lehetőségek hazájában» kiélheti nemcsak tudományos ambícióit, hanem rendkívüli szervezőképességét is, amelyet sehol jobban értékelni nem tudnak abban az időben, mint a századvégi Amerikában. Mégis visszavágyik hazájában és 1895-ben ismét elfoglalja freiburgi katedráját. A vilmosi Németország azonban értetlenül áll szemben törekvéssel, két évi szélmalomharc után újból – és mostmár véglegesen – a harvardi egyetemre helyezi át működése színhelyét s csupán 1910–11 években ad elő a berlini egyetemen már mint amerikai cseréprofesszor. Az amerikai élet benyomásai nemcsak «Der Amerikaner» c. kétkötetes (1904), munkájában mutatkoznak, hanem a gazdasági élet jelenségei felé való fordulásában is, amelyek elvisszik a pszichológiának a gyakorlati életben való közvetlen alkalmazásának, a pszichotechnikának a problémáival való foglalkozáshoz (*Psychology and Life*, 1899, *Psychology and Industrial Efficiency*, 1912, *Psychology, general and applied*, 1914, *Grundzüge der Psychotechnik*,

1914, és posztumusz munkája: Arbeit und Ermüdung, 1917.) De minél jobban igyekszik beleélni magát a hasznosság szférájába, annál elővennebb élednek fel benne az elhagyott otthon utáni nosztalgiai és a félbehagyott problémák, s miközben lélektani kísérleteket folytat villamos kocsivezetőkkel, hajósokkal, telefonos kasszaszonyokkal és az alkalmassági vizsgák módszerét dolgozza ki és a teljesítlőképesség, a fáradtság, a figyelem zavarai, az egyhangúság jelenségeit figyeli, sőt a plakátok, propaganda-eszközök hatását vizsgálja az eladásban, - annál jobban elmerül másoldalról az abszolút értékek, az örök élet kérdéseiben (Eternal Life, 1906, Science and Idealisme, 1907, Philosophie der Werte, 1908).

Egyik oldalról tehát kísérletet tesz, hogy «a leíró és magyarázó lélektant a gazdasági élet hatalmas működése szolgálatába állítsa» és ezzel egy új speciális tudománynak az alapjait lerakja: az alkalmazott gazdaságpszichológiának, amelynek célkitűzése: «hogyan tudjuk a lélektani tényeket kihasználni, hogy gazdaságilag értékes feladatok teljesítésénél szolgálatokat tehessünk?» - ahogyan ezt a «Psychologie und Wirtschaftsleben» c. munkájában formulázza. E tudományban hármass feladatot lát: 1. azoknak a gazdasági feladatoknak a kutatása, amelyek számára a személyiség lélektani sajátosságai jelentőséggel bírnak, 2. amelyeknél lélektani munkákat kell elvégezni, s végül 3. amelyeknél a lélektani hatás döntő. Az első feladatcsoportnál arról van szó, hogy bizonyos gazdasági teljesítményekhez a legalkalmasabb és legjobb képességű személyiségeket kiválasztjuk, a másodiknál az a gazdasági teljesítmény jön tekintetbe, amelyet lélektani jelenségek határoznak meg, azaz hogyan lehet lélektani segédeszközökkel a teljesítményt minőségileg és mennyiségileg fokozni s a harmadik csoportnál azokat a gazdasági folyamatokat kell vizsgálni, amelyeknél a személyiségre gyakorolt lelki hatás a legfontosabb. Lényegében azonban itt kétféle irányú feladatról van szó - és ezt már nem Münsterberg mondja - azokról a lelki eszközökről, amelyekkel a tőkés, a business-man legjobb üzleti sikereket érheti el és azokról, amelyekkel a munkásság kizsákmányolását fokozni lehet. Nyilvánvaló, hogy aki ilyen feladatra vállalkozik, annak meg kell járnia az objektívet, a pártatlant, hiszen ez is a lelki eszközökhöz tartozik - és valóban Münsterberg említett munkájában le is szögezi: az ő tudományában «a legtökéletesebb objektív pártatlansággal csupán egy bizonyos okozati összefüggést ír le, és pedig bizonyos rendelkezésre álló lélektani eszközök és bizonyos lehetséges célok közötti összefüggést.» A célok közötti választást azokra hagyja, akik a gyakorlati életben állnak. . . Hogy kíváncsi-e, hogy egy áru ismert és eladható legyen, az egy gyakorlati célt szolgáló elhatározás, amely nem tartozik a pszichotechnikai tudományra. «A pszichotechnikus sem a védővárnak, sem a szabadkereskedelemnek nem hive, sem nem szocialista, sem nem antiszocialista, sem a kapitalisták, sem a munkások képviselője, sem a vevők, sem az eladók pártján álló».

A szociológiai melléklöngén kívül ebben az összefüggésben bennünket elsősorban az érdekel, hogy Münsterberg a természetet illetőleg teljes mértékben az okozati összefüggések elismerésének, sőt a mechanisztikus felfogásnak

az álláspontján van. «Adva van számunkra elsősorban az a világ - írja a «Philosophie der Werte»-ben - amelyet a természetkutató vizsgál és amelynek teret és időt betöltő, okozati folyamatát mint valóságost feltételez.» Ebből a mechaniztikus világképből kell kiindulnunk, amely «mint a testi tudományok alapja megtagadhatatlan». Minden történés a világban, tudományosan nézve, alapjában véve csak a legkisebb részecskék helyváltoztatása, amelyek minden része a mozgásában az egész komplexum előző változásai által teljesen meg van határozva. Maguk az életfolyamatok is csak fizikai-kémiai jelenségek és «minden fizikai és kémiai végül is az atomok mechanikájában oldódik fel». Ez azonban a természetnek csak egyik oldala, - az, amelyet tulzón és bizonyos célzatossággal úgy jellemez, hogy «a következetes természeti rendszerben az ember léte önönmagában nem kívánatosabb, mint a kavicsok léte». A természet másik oldala a lelki. Az eszményi lélektannak hasonlítása kellene a fizika atomelméletéhez, a tudat atomelméletének kellene lennie, - csak hogy vannak olyan tudatelemek, amelyek különböznek a térkitöltő anyagi dolgoktól. Az első különbség az, hogy a fizikai térbeli, a pszichikai nem, - a másik különbség pedig abban áll, hogy a pszichikai csak egy énhöz tartozik, a fizikai nem. A «Grundzüge der Psychologie»-ban így is határozza meg a kettőt: «Az előforduló objektumban pszichikainak nevezzük azt, amit csak egy szubjektum tapasztal, fizikainak, amit több szubjektum által együttesen tapasztalhatónak gondolhatunk». De pszichológiát is kétféleképpen különböztet meg, aszerint, hogy ugyanazt a lelki folyamatot, képzetet, emlékezetet, érzést vagy akarati aktust milyen szempontból tekintjük: «egyszer mint egy belső objektumot, amelynek megvannak az alkatrészei és okai és amellyel szemben tudományosan pontosan úgy viselkedünk, mint a természet dolgaival szemben - másoldatról pedig mint a szubjektum egy aktusát, amelynek mint ilyennek nem elemei, hanem értelme és jelentősége van és nem az okai, hanem a céljai határozzák meg». (Psych. und Wirtschaftsleben). Az első esetben «objektív pszichológiáról», utóbbi esetben pedig «szubjektív vagy történeti vagy személyi pszichológiáról» van szó. Ez a második pszichológia azután tul mutat a pszichofizikai parallelizmus világán, amelyet az értéknélküliség jellemez; mert míg a testi és szellemi természet birodalmában nem találunk értéket, «minthogy a természet mint ilyen - írja a Philosophie der Werte-ben - nem enged kapcsolatot az akaráshoz», addig a személyiségek birodalmát uralják az akarati vonatkozások. De e területen is meg kell különböztetni feltételes és feltétlen értékeket. Ha ugyanis minden értéket arra vezetnénk vissza, hogy az egyének mint egyének bizonyos dolgokra vágyódnak és azokat többre becsülik másoknál, akkor csak feltételes értékeket lehetne elismerni. Ilyen értékek a gazdasági és szociális értékek, általában mind azok, amelyeket az egyének örömszerzési törekvéseire lehet visszavezetni. Nem változtat az érték jellegén az sem, ha az örömben részesülők száma bármilyen nagy is, mert hiszen az érték még mindig reális egyes lényektől függ. A probléma tehát abban áll, hogy minden igazságra, szépségre, erkölcsiségre, haladásra, jogra és vallásra való törekvést a törekvőnek olyan világra kell vonatkoztatnia, amelynek értékei függetlenek az egyes emberek

hajlamaitól és vágyaitól. «A világ, amelyet mi megismerünk és értékelünk és át akarunk alakítani, legsajátabb előfeltételeink és kívánságaink szerint feltétlen értékkel bír, amelyek sohasem vezethetők le személyi vonatkozásokból; minden kisértet, ilyen abszolút megállapodásokból vagy egyéni kielégülésekből levezetni, reménytelen.»

A világ feltétlen, általános érvényű értékei tehát se nem fizikai-pszichológiai tartalmak, sem nem történelmileg kialakult tételek; a fizika, pszichológia és történelem mellett van tehát egy negyedik, a normatív tudomány és éppugy, mint a természet egyénfeletti, úgy egyénfeletti az értékek is. A kettő között a törvényelt illetőleg az a különbség, hogy az előbbinél a főrvény jellege a «müssen», az utóbbinál a «sollen». Amíg azonban a természetben a «müssen» feltétlen érvényesül, az akaratumk nem mindig irányul az értékekre, hiszen akkor a sollen-nek semmi értelme sem lenne. Münsterberg azonban nem oldja fel az értékeket a pusztá sollen-ben sem, mert az akarásnak is hozzá kell járulnia, olyan egyénfelettségre irányuló akarásnak, amely igényt emelhet rá, hogy bármiféle szubjektum akarása legyen. Az akarat minden személyiségtől és személyi öröm és fájdalomtól független, tehát «tisztá akarat», amely azonban mégis kielégülést nyer, de nem az akarat által remélt örömben vagy fájdalom-elkerülésben, amelyekre a «személyes» akarat irányul. Münsterberg a kettő közötti különbségre azzal a triviális példával utal, hogy gyümölcslevet akarok inni, de ehelyett csokoládét szopogatok, akkor az édes íz örömet szerez, de az akaratom kielégülése nem következik be. Tehát az értéket létrehozó tisztá akarat cselekvés nem az örömet okozó, hanem a kielégülést elérő. Az ilyen tisztá értékek a «világra való akarat»-ból adódnak, abból a követelményből, hogy legyen egy egységes, összefüggő, objektív valóság. Az értékelés megelőzi a létet, a mi szabad akaratumk dönti el, hogy mi az eredetileg mint akaratú motivumot átélt valóságot a tárgyak értékmentes világegyetemévé változtassuk. Az érték, amely az egzisztenciát tételezi, a «jelenlétérték» (Daseinswert).

Az alapértékből adódik azután a többi tisztá érték rendszere, amelyet Münsterberg részletesen taglal, de amelynek a táblázatát is összeállítja. Ennek főbb kategóriái a következők: A tisztá értékek (a világ öntételezése, a tisztá kielégülés tárgya) négy csoportra oszlanak: a logikai értékek (a világ önfenn-tartása), az esztétikai értékek (a világ önmagával való megegyezése), az etikai értékek (a világ öntevékenysége) és a metafizikai értékek (a világ önbe-teljesülése). Ezek az értékek két alapvető csoportra oszlanak: az életértékekre, azaz a közvetlenül tételezett értékekre és a kulturértékekre, a céltudatosan alkotott értékekre. Mindkét csoport három területen érvényesül: a külvilágban, a világegyüttesben (Mitwelt) és a belvilágban. Az életértékek fajtái (a zárójelbe tett érvényesülési területekkel) a következők: létértékek, azaz az elismerés tárgya (a dolgok, lényegek és értékelések), az egységértékek, az öröm tárgyai (harmónia, szeretet, boldogság), a fejlődés értékei, azaz a felemelkedés tárgyai (növekedés, haladás, önfejlődés), az isteni értékek, a hit tárgyai (teremtés, kinyilatkoztatás, megváltás). A kulturértékek fajtái: az összefüggés értékei,

azaz a megismerés tárgya (természet, történelem, ész), szépség értékei, azaz az odaadás tárgya (képzőművészet, költészet, zene), teljesítmény értékei, méltatás tárgyai, (gazdaság, jog, erkölcsiség), alapértékek, a meggyőződés tárgyai (világgyezetem, emberiség, énefeletti-én).

Hogy ez az értéktábla teljesebb és közelebb áll az élethez, mint a Rickerté, az még nem teszi sem indokoltabbá az ilyen értékrendszer-kísérleteket, sem pedig nem fosztja meg az önkényesség tetszésszerűnti továbbfolytathatóság jellegétől. Münsterberg filozófiájának – e filozófia kettős jellegének – számbavétele azonban érdekes következtetésekre ad alkalmat: e filozófia osztályfunkciójának felmutatására. A kísérleti lélektana és pszichotechnikája közvetlen szolgálatokat teljesít a burzsoáziának, a kizsákmányolás fokozásának speciális eszközeit nyújtja. Metafizikai értékrendszere pedig ugyanezeket az osztályérdekeket közvetve szolgálja: egy lezárt, és transcendenciába emelt örök értékekből összetevődő világot ábrázol, amelyben – ha igenljük a tárgyak világát, – akkor ne az örömszerzés irányítsa az akaratomkat, hanem a metafizikai értékekben való kielégülés: nem más ez, mint a katolikus filozófia tulvilága, közelebb hozva, «szekularizálva», a feltétlen odaadás, a szeretet és megváltás emberibb, énefeletti én szférájában. S e kettősség nem is kettősség, és nem is a filozófus magánügye, hanem pontos osztályügy: hiszen a kísérleti pszichológia és pszichotechnika kétségtelen, tudományosan alátámasztott vívmányai, «igazságai» azt a hiedelmet igyekeznek elültetni az olvasóban, hogy ugyanilyen tudományosak, «igazságok» az értékrendszer tételei is. Ha az előbbi meggyőző, gyakorlatilag igazolt, mi indíthat bennünket arra, hogy ne ugyanígy viszonyuljunk az utóbbihoz is?

M a r b u r g i i s k o l a

A marburgi újkantianus iskola megalapítója és legnevezetesebb alakja Herman Cohen, – de nem árt röviden megemlékezni közvetlen elődjéről a marburgi egyetemen, aki egyengette Cohen számára a gondolati utat és előmunkálatokat végzett abban az irányban, hogy a kanti filozófiából a materializmus utolsó maradékai is kiiktatassanak, Friedrich Albert Lange-ról (1828–1875). Már azért is érdekes említést tenni róla, mert konzervatív és reformista «katedra szocialista» szellemben írt «Die Arbeiterfrage» (1865) c. munkája miatt – sőt annak ellenére – a bonni egyetemről eltávolították és a szubjektív idealizmus érdekében vívott harcát éppenhogy a «Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (1866) c. 2 kötetes nagy munkájával indította meg, mely munka a 19. század második felének egyik legnépszerűbb és legolvasottabb filozófiai műve lett és bármennyire is cáfolja és visszautasítja benne a materializmust, a benne felhalmozott gazdag materialista anyag révén legalább annyit használt a materialista filozófia elterjesztésének, mint az újkantianus irány kezdeményezésének. Az sem érdektelen, hogy Kant

filozófiájának szubjektív idealista irányban való megerősítését a fiziológia segítségével próbálja elvégezni, mondván, hogy az érzékszervek fiziológiája nyújtja a 'fejlettebb vagy helyesbített kantianizmust'. E feladatot akként hajtja végre, hogy az érzékleti világot teljes mértékben szervezetünk termékének tekinti, a testi világ jelenségei csak képei egy ismeretlen tárgynak, sőt 'szervezetünk transcendentális alapja éppúgy ismeretlen marad mint a dolgok, amelyek ráhatnak'. Az érzékszervek fiziológiája meggyőz bennünket arról, hogy a világ olyan, amilyennek észleljük, Kant pedig meggyőz bennünket arról, hogy nemcsak a szemléleti formák és kategóriák szubjektívek - beleértve a kauzalitást is - hanem hogy a természettudományi materializmus alapfogalmai mint anyag, atom, erő, dolog sem magában valók, hanem a mi megismerőkéességünk alkotásai, segédeszközök, hogy értsük a világot, illetve elrendezzük az ismeretlen tárgyra vonatkozó képeinket. A kanti Ding an sich nem egyéb mint megismerésünk 'határfogalma', amelyet 'mi mint a jelenségek okát feltesszük, mi-helyt felismertük, hogy a világunk csak képzetek világa lehet'.

Ezen a felfogáson alapszik a metafizika elutasítása. Kantnál a transcendencia végeredményben a természetén túl világ, a transcendentális dialektika területe, Langenál azonban minden transcendens, ami az érzékleten túl van, tehát a tudomány tárgya nem lehet más mint a szubjektív érvényes fogalmak és az érzéki benyomások, amelyek szintén csak szubjektív érvényességgel bírnak. A tudomány számára így csupán ezek vannak adva, azaz a tudomány e tárgyakkal, mint részekkel foglalkozik, az egész már metafizika lenne, és aki ilyesmit üz, ugyanolyan tevékenységet fejt ki, mint a költő, aki bizonyos lelki szükségletek kielégítésére képekben - sűrítve, megduplázva - ábrázolja a világot. A filozófus is, ha nem marad meg puszta közvetlen tárgyánál, a résznél, - hanem az egészet próbálja ábrázolni, már lecsuszott a tudomány területéről és fogalomköltészetet csinál. Minden metafizika, sőt minden rendszeralkotó filozófia ilyen fogalomköltészet, az értelme nem az, hogy a világegyesről ismeretet adjon, hanem hogy szubjektív kielégülést okozzon. Költészet, vallás, filozófia így egyugyanazon kategóriába tartoznak és ezektől lényegileg különbözik a tudomány. Hiressé váltak egyik levelének (1857. szept. 37.) - gyakran idézett - szavai: 'Az én logikám a valószínűségszámítás, az etikám a moráletatisztika, pszichológiám teljesen a fiziológián alapszik, egyszóval: igyekszem csak az exakt tudományokban mozogni'. Vannak azonban más tételei is, amelyek a 'Materializmus történetében' elszórtan 'materialista módon' hangzanak. Így Kanthoz való hűsége ellenére az intelligibilis világról szóló tanítását a metafizika kátyujának tekinti és nemcsak az ismeretelméletben, hanem az etikában sem ismeri el az embernek a kötelességet: 'a szubjektum az erkölcsi küzdelemben sem noumenon, hanem phaenomenon' - azaz alá van vetve a kauzalitásnak. A kötelesség és hajlam viszonyát is módosítja, mondván: 'nincs emberi cselekedet, még a kötelesség legszélsőbb heroizmusából fakadó sem, amely ne lenne fiziológiailag és pszichológiailag megalapozva' és az erkölcsi törvény abszolút mivoltának képzele lelki életünknek csak egy eleme,

amely a többi elemekkel, ösztönökkel, hajlamokkal, szokásokkal, a pillanat befolyásával stb. küzdelmet folytat.

Persze, mindezek nem sokat változtatnak a filozófiája alapirányán, ha szem előtt tartjuk, hogy mindezeket a jelenségeket saját képzetvilágunk termékeinek tekinti. Ismeretelméleti szubjektív idealizmusa azonban mégsem válik ontológiai szolipszizmussá, hanem igyekszik e veszélyt két irányban is elkerülni és pedig először úgy, hogy az etika, vallás, művészet jelenségeit az értékfogalom irányában objektivizálja, azzal, hogy ezeknek szerepét tulajdonít az életviszonyoknak az ideális irányában történő átalakításában - s ezzel a gondolatával előmunkálatokat végez az újkantianizmus badeni iskolája, sőt ezen túlmenően - mint katedra szocialista - a bernsteini revizionizmus számára. Második kísérlete módszertani, amellyel viszont a már említett marburgi iskolának, nevezetesen Cohennek adott közvetlen ösztönzésen kívül, főleg a Ding an sich-nek mint határfogalomnak a felfogásával, - a szintén Kantból kiinduló Vaihingerre is hatott, annak «Philosophie des Als Ob»-elméletéhez, a fikcionalizmushoz előmunkálkodván. A materializmust ugyanis csak mint világnézetet veti el, de alkalmas módszernek tartja abban az irányban, hogy úgy tegyen mintha a jelenségeket valóságosnak tekintené, hogy a tapasztalati anyagot feldolgozza és az okozati összefüggéseket is a fiziológiai, pszichológiai, etikai valóságban a «tapasztalat» területén elismerje. Ezzel függ össze, hogy a pszichológiát is igyekszik megfosztani minden metafizikai vonástól, elveti még az önmegfigyelés módszerét is és a lélektan természettudományi alapokra akarja fektetni. Így válik megalapítójává a «lélek nélküli lélektan». Azzal tehát, hogy Lange «végső értelemben,» a -filozófia alapkérdését illetőleg szubjektív idealista, - az egyes tapasztalati részterületeken azonban «módszertani» materialista - aminek konfuzus mivolta a marxizmus szemszögéből tekintve, világosan kllünik - átmeneti jellege nyilvánvalóvá lesz: egyik oldalról Kanthoz huzzák-taszítják a természettudomány eredményei, amelyeket ő is ki akar terjeszteni az egyéni és szociális (etika, vallás) lélektanra, - másrészt pedig ő is egyik követőjévé válik a «harmadik utnak», amely tagadja a fennállót, de nem meri vallani annak forradalmi átalakítását, ezért az értékvilágba menekül. A két tendencia természetesen üti egymást és így aszerint, hogy folytatói mely motívumokat állítják előtérbe, alakulnak ki az iskolák; joggal mondhatta tehát Bernstein, hogy «Vissza Kanthoz! - szeretném ezt lefordítani erre: Vissza Langehoz!»

Lange tanítványa és marburgi katedráján utóda Hermann Cohen (1842-1918), akit - mint említettük - a marburgi iskola tulajdonképpen megalapítójának, de mindenesetre legjelentősebb filozófusának tekintenek, Kantból indul ki és Kant rendszerének kommentálásával kezdi pályafutását. (Kants Theorie der reinen Erfahrung, 1871, Kants Begründung der Ethik, 1877, Kants Begründung der Aesthetik, 1889). E kommentálás azonban már bizonyos irányzatossággal, Kant túlhaladásának igényével történik és a kritikából lassankint kifejlődik saját rendszere, mellyel hírnévre és tekintélyre tesz szert, úgyhogy

1912-ben le is mond katedrájáról, Berlinbe költözik és mintegy filozófiai központként kizárólag az irodalomnak él. E tekintély és központi szerep nem azonos a »hivatalos» Németország elismerésével, sőt származási hátrányaiból adódó helyzetét tulzott érzékenységgel azzal kompenzálja, hogy vonzódik a munkásmozgalomhoz, anélkül azonban, hogy a marxizmus materializmusának a legcsékélyebb engedményeket is tenné. Ellenkezőleg, ez a szimpátia többet árt, mint használ, hiszen alkalmul szolgál arra, hogy a munkásmozgalomban részlevő filozófusokat befolyásolja és eltérítse a marxizmustól. Társadalmi funkciójában így veszélyesebbé válik, mint a nyílt ellenfél.

Cohen rendszere nemcsak lényegileg gyökerezik a kantianizmusban, hanem külsőleg is párhuzamosságot mutat Kant bölcseletével, a kantai kritikai három főműnek megfelelően megírván saját »tisztá» kritikai műveit: *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* (1904), *Aesthetik des reinen Gefühls* (1912), hogy közben – ugyancsak Kanthoz hasonlóan és szinte élete végéig foglalkozzék a vallás problémájával is (*Religion und Sittlichkeit*, 1907, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915). Rendszere tehát három területet foglal magában: a tiszta megismerés logikáját, azaz tudománytanát, a tiszta akarat etikáját, azaz az erkölcsiség területét, beleértve a jogot, az állam- és a társadalombölcseletet, s a tiszta érzés esztétikáját, azaz a művészetet, mely – mint látni fogjuk – szorosan kapcsolódik vallásfilozófiájához. A »tudat e három teremtmódja», mely kifejezéssel megadja nemcsak filozófiájának idealista jellegét, hanem munkálkodásának programját is, belső egységet alkot, ami viszont jelzi, hogy – Kanttal ellentétben, aki a módszertanra helyezte a fősúlyt, – igényt emel a teljes rendszeralkotásra.

Kant túlhaladása, a kritizmus újáteremtése az alaptörékvése: »Eleve Kant rendszerének továbbfejlesztését tekintetem feladatommak – írja *Logikájában* –. A történelmi Kant volt számomra a sarokkő, amelynek irányában a továbbépítésének történnie kell.» Az első, amivel leszámol: a materializmus maradványai Kantnál. »Az anyag a maga erejével és törvényeivel – írja Lange *Geschichte des Materialismus* c. könyvéhez csatolt biográfiai bevezetésében, amelyben nem annyira mestere, mint saját filozófiai fejlődését ábrázolja – nem valami önálló mellettünk, hanem saját szellemünk teremtménye. Ennek törvényei, ennek elemei tükröződnek azokban a látszólag számunkra idegen dolgokban. Az anyag a mi képzetünk». S ezzel eltörlődik a filozófia, a transcendentális módszer tárgya. A mi szervezetünk a pszichológia kérdése, – hogy a mi szellemi lényegünk végső és legegyszerűbb alkatrészeiről valaha is tudományosan exakt ismereteket szerezhetünk-e, az bizonytalan, legalábbis ehhez nincs tudományos módszerünk. A transcendentális módszer nem is az emberi ész alapelveit kutatja, hanem a tudományok alapjait, amelyek tudományos érvénnyel bírnak. A transcendentális módszer tárgya ugyanakkor nem a természet, hanem a természettudomány. »Hogy mi a természet, azt nem nyilatkoztatja ki a filozófusnak a közönséges érzéki észreveszés, sem az egészséges, sem a kísérteties, hanem kizárólag a természetről szóló tudomány: Ezért utasítja el Cohen Kant eljárását,

aki a tiszta szemlélettel, azaz a transcendentális esztétikával kezdi filozófiáját. A helyes kezdet Cohen szerint a transcendentális logika mint a megismerés tana. A lét egyenlő a gondolkodással, a logika a gondolkodás tana, ez pedig nem más mint a megismerés tana, amennyiben a gondolkodás önértékét a megismerés adja. «A tiszta gondolkodásnak - írja a Logikájában - önmagában és kizárólag a tiszta megismeréseket kell létrehoznia». Másszóval: a logika feladata, hogy a tudományos tárgyi tudat törvényszerűségeit, belső strukturáját felkutassa, azaz felmutassa azokat a fogalmakat, amelyek segítségével mi a tudás mindenkori tárgyait gondoljuk. Minden tudomány alapja a matematikai természettudomány és «az, hogy a logikának a matematikai természettudomány területén túl a szellem-tudományokra is vonatkoznia kell, mit sem változtat a logikának a matematikai természettudomány megismerésére vonatkozó alapvető kapcsolatán».

Cohen hangsúlyozza, hogy nem a matematika, hanem a matematikai természettudomány logikájáról van szó, azaz a logika gondolkodása a tudomány önmagát létrehozó gondolkodása és ez végtelen lévén, a végtelenség princípiuma révén a logika helyet követel az infinitesimalszámítás tudományos használata számára, (V.ö. Das Prinzip der Infinitesimalmethode, 1883), aminek fontosságával az eddigi logikák - beleszámítva Kant transcendentális logikáját is - nem voltak tisztában. A végtelen analízise eredményeként merül fel azután Cohen logikájának alapvető fogalma: az eredet, amely nincs adva, de «a gondolkodás az eredet gondolkodása», mert «a tiszta gondolkodás csak mint az eredet gondolkodása lesz igazi.» Az eredet ugyanis nemcsak a gondolkodás szükségszerű kezdete, hanem minden további folyamatában is a hajtó principium; így lesz az eredet logikája a tiszta megismerés logikájává.

A gondolkodás alapformája nem a fogalom, hanem az ítélet, amely a megismerés egységében a tárgy egységét létrehozza. Az ítélet «alapi irányokban» megy végbe és ezek az alapi irányok a kategóriák. Másszóval «a kategória az ítélet célja és az ítélet a kategória utja». Így adódik az ítélet négy fajtája, amelyek egyben a kantí kategóriák «javított kiadását» s a coheni logikai mű összefoglalását tartalmazzák. Ezek: az első osztály: a gondolkodási törvények ítéletei (és pedig az eredet, az azonosság, az ellentmondás ítélete); a második osztály: a matematika ítéletei (a realitás, a többség és a mindenség ítélete), a harmadik osztály a matematikai természettudomány ítéletei (a szubsztancia, a törvény és a fogalom ítélete), s végül a negyedik osztály: a methodika ítéletei (a lehetőség, valóság és szükségszerűség ítélete). Ez ítéletek alapi irányjai, a legfőbb előfeltételezések, azaz szükségszerű kategóriák nem származnak a tapasztalatból, ellenkezőleg, ezek teszik lehetővé a tapasztalatot. A transcendentális módszer igazolja a kategóriákat, azaz felmutatja érvényességüket, s - ha megváltozott formában és más alapelvek szerint, de Cohen is Kanthoz hasonlóan tizenkét ilyen kategóriát taglal, - Cohen mégis azon az állásponton van, hogy -Kanttal ellentétben - a kategóriák nem sorolhatók fel minden időre szóló érvényességgel és számban - pl. a tér és idő Cohennél nem szemléleti formák,

hanem kategóriák. «A megismerések nem alkotnak lezárt rendszert - írja - csak annyiban vannak, amennyiben teremtenek; nemcsak azt tartalmazzák, ami ki van kutatva, hanem azt is, ami kérdéses marad. Minden fogalomnak az a jellege, hogy miközben gondolkodásbeli követeléseket elégittenek ki, újakat állítanak. Nincs végleges lezárttság. Minden új fogalom új kérdés és egy sem utolsó felelet.»

A kategóriák tehát megfelelnek a gondolkodás alapirányainak; a gondolkodás hozza létre a megismerésben és a megismeréssel a tárgyat. «A tárgy nincs, hanem lesz». Így a gondolkodás, illetve a gondolkodás tartalma és a lét, azaz a gondolkodás tárgya azonosak. Ezzel esleik a kantí Ding an sich probléma is. Minden, ami gondolkodáson kívül van, tulesik, minden «transzcendens» - kísértet. Ez azonban nem jelent solipsizmust, nem a külvilág valóságának tagadásáról van szó, hanem a külvilágnak a megismeréséről; a külvilágnak megismerő egyének által való felfogása nem logikai, hanem pszichológiai kérdés. A logika nem kérli, hogy ki a megismerő, hanem csak hogy mi által jön létre a megismerés, ennek eszköze pedig a fogalmak és ítéletek rendszere. Ez hozza a tudatba a «reális világot», amelyet tehát a gondolkodás «garantál». Cohen ezen az alapon ismeretelméletét realizmusnak tartja, de elveti a «naív realizmust», amely szerint a dolgok egész világa nekünk készen «adva van» és a megismerés abban áll, hogy mi a valóságot szellemünkben «lefényképezzük». - Szemben áll tehát a marxí-leníni visszatükrözési elmélettel: szerinte a dolgok a gondolkodásnak nem adva vannak, hanem «fel vannak adva». A megismerés feladat. A tudományos gondolkodás teremt az érzetek tömkelegéből egy rendezett valóságösszefüggést, törvényszerű világot, a káosz-ból kozmoszt.

Etikája szoros összefüggésben van logikájával: mindkettő az igazságot kutatja. Mert az etika nem egyéb, mint az akarati logikája, már pedig gondolkodás és akarat ugyanazon gyökérből, egy ősgondolkodásból származnak. «A gondolkodás, amely a mozgást magával viszi, átalakul akarattá és cselekvéssé. Így keletkezik az igazság alapján a tiszta akarat problémája». Az etika is független a tapasztalattól, «hiszen tapasztalat után csak azt lehet kikutalni, ami van, nem ami legyen». Az akarati csak akkor erkölcsi («tiszta»), ha az csupán a köteleesség kedvéért történik. A tiszta akarat azonban nem maradhat meg az érzület szférájában, (szándéketika), cselekvésé kell átalakulnia; de a cselekvés éppoly kevésé lehet lezárt, mint a logikában a fogalom, - hanem örök feladat. A kantí köteleesség fogalom is módosul és pedig szociális irányban: az állam nem öncél, hanem az egyének erkölcsössé tételére való szervezet. A tapasztalati hatalmi államnak jogállammá kell fejlődnie, amely az emberi jogokat megvalósítja. Társadalomerkölcsi ideálja bizonyos kozmopolita humanizmus, amely tudomásul veszi ugyan a nemzet fogalmának történelmi jelentőségét, mindazonáltal ennek fölébe helyezi a Goethe-Schiller-kori világpolgári felvilágosodott kulturszellemet. A vallást is erkölcsi motívumokból ítéli meg; minden dognát, mithológiát, hittételt elvet: isten a tökéletes erkölcsiség határfogalma,

‘az igazság eszméje’; létéről vagy nem-létéről nem dönthet az emberi elme. Az igazi vallásosság szubjektív jellegű és ‘a rendszeres megismerés tisztaságán nyugszik’, azaz semmi köze a ‘sajátos vallásos átérzéshez’, érzelmi élményhez. A vallás – mint ‘kulturtény’ – kérdésére tehát az ész adja meg a választ: ‘Tudományszerű vallás annyiban lehetséges, amennyiben azt az etika megtisztítja, táplálja és őrökdi felette’ – amihez hozzátartozik az is, hogy ‘a vallások irodalmi megvilágításánál a konfesszionalizmus hallgasson’.

Vallásfilozófiája kapcsolódik tehát az etikájához – miközben azonban nagyon vigyáz rá, hogy a kettő ne azonosuljon – más oldalról pedig esztétikájához, amennyiben a művészet szerve a ‘tisztá’ érzés, ami nem egyéb, mint ‘az ember természete iránti tiszta szeretet, amely az általános természetnek egy része’; a szeretet tehát tiszta esztétikai érzés, és a vallásban szereplő szeretet csak az esztétikai szeretet bizonyos irányu módosulása. Ez a kapcsolat azonban még jobban feladattá teszi a tiszta érzésnek a vallástól való elhatárolását, mint az ‘etika és vallás közötti határvillongás’ megszüntetését, hiszen a ‘vallásos művészet’ jelszava veszélyezteteti legsúlyosabban a művészet tisztaságát. A tiszta érzés esztétikájában is az alapgondolat – éppugy mint a logikában és etikában – a tudat egységének helyreállítására való törekvés, ami végül is a filozófiai rendszer teljességét nyújtja, – mert a tudat egysége a filozófiai rendszernek nem az alapja, hanem az eredménye, lezárulása. Ez pedig a kultura egységtudatában jut kifejezésre.

Ez a konklúzió aztán egyrésről olyan következtetésre bírja, amely már nemcsak módosítása Kantnak, hanem egyenes szembe fordítás vele; és ez a pszichológia kérdése, amelyet Kant elutasít, Cohen viszont azt állítja, hogy ‘a rendszeres esztétika a pszichológiát mint a rendszer csucspontját’ mutatja be, s így a pszichológia nemcsak hogy beletartozik a filozófia rendszerébe, hanem az ‘fogja össze az előbbi egységeket, tehát a tudat rendszeres egységét’, s ezzel a pszichológiát úgy definiálja: hogy az ‘az egységes kultura tudata egységének pszichológiája.’ Másrésről pedig ez eredményre építve teljesítheti filozófiai rendszerével azt a hivatását, amelyet etikája a maga területén a ‘materialista, eudemonista, aihelista, szocialista, forradalmi tendenciák’ elutasításával végrehajtott, hogy t. i. eltüntesse a materializmus és idealizmus közötti küzdelmet a filozófiában és az osztályjellegét a kulturában: ‘a pszichológiának ilyen feladata előtt minden állítólagos metafizikának, amely ezt a szót hajtogatja, de mindennapi munkájában a szenzualizmust és materializmust gyakorolja, minden ugynevezett monizmusnak el kell némulnia és el kell tűnnie. . . – és így lesz az emberiség a tudat rendszeres lezárulása által, (a kultura egységében) egy magasabb egységgé’.

Lényegében ebben a gondolatkörben mozog – legalábbis eleinte – Cohen tanítványa, majd tanártársa a marburgi egyetemen, Paul Natorp (1854-1924) filozófiája; talán azzal a különbséggel, hogy Natorp nemcsak Cohenre és rajta keresztül Kantra támaszkodik, hanem bölcséletének harmadik tartó oszlopa Pla-

ton is s ezzel fejlődése során nagyobb önállóságra téve szert szubjektív idealizmusa egyre inkább objektivizálódik és Cohennál is nagyobb hangsúllyal fordul a szociális felé. A tanítvány korszakát jelzik filozófiatörténeti jellegű monográfiái, Protagorasról, Demokritosról, Descartes-ról, hogy azután magáévá téve a kritikai módszert (Einleitung in die Psychologie nach krit. Methode, 1888), huzamosabb ideig Platonnál állapodjék meg, összekapcsolva elméletét társadalmi és ezen keresztül pedagógiai kérdésekkel (Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik, 1898, Sozialpädagogik, 1899, Platos Ideenlehre, 1902, Pestalozzi, 1909), - s végül eljusszon viszonylag önálló rendszeréhez, amelynek nevezetesebb megnyilatkozásai: Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, (1910) Philosophie, Ihr Problem und ihre Probleme, (1911) Sozialidealismus, (1920) c. munkái.

Nem kísérjük végig ezt a fejlődést, hiszen még rendszere is csak úgy ábrázolható, hogy állandóan rá kell mutatni: melyek azok a finomítások, amelyeket Cohenhez képest végrehajt és mely pontokon alakítja át Kantot. Hogy mégsem intézhető el Natorp mint «követő», mint valamely iskolának egyszerű tagja, aki legfeljebb felsorolást érdemelne meg, annak nemcsak az az oka, hogy Natorp Cohen mellett a legjelentősebb és legnagyobb hatású gondolkodója a marburgi iskolának, hanem az a Cohen filozófiájához képest is világosabb társadalmi funkció, amelyet - a marxizmus elleni harcban - betölt.

Nem egy ponton volt alkalmunk látni, hogyan táplálkozott a bernsteini revizionizmus az ujkantianus iskolák filozófiájából. Natorppal kapcsolatban tapasztalhatjuk most azt is, mint hatott vissza a revizionizmus a polgári filozófiára és mint fonódott a kettő össze, hogy más-más eszközökkel, de vállvetve küzdjenek a materializmus és a proletariátus tisztá öntudatának kifejeződése ellen, illetve a már fejlett osztályöntudat megzavarására, és elhomályosítására. Natorp - rendszerét leginkább összefoglaló művében, a «Philosophie»-ban - kissé módosítva, felkapja Bernstein jelszavát: «minden az út, a cél semmi»; - (a «mozgalom» szót polgári fül nem bírná ki) és a tételt alkalmazza az egész filozófiára. Mindenekelőtt hirdeti a filozófia és tudomány egységét, és hármas feladatot tűz ki számukra: 1. «az ezer és ezer egyes részletek elfecseklésén túl egy központi egységre kell jutniok»; 2. nem szabad megelégedniök a dolgok külső oldalának, annak, amit «számolni, mérni, mérlegelni lehet», elméleti és technikai vizsgálatával, hanem «nem kevésbé biztos módszerrel» be kell nyomulniök az emberi belső világ titkos mélységeibe; 3. nem szabad a kül- és belvilág között szakadékot hagyni, hanem «átható kölcsönkapcsolatok összefogó egységébe» kell mindkettőt foglalni.

A filozófia tárgya azonban nem a «kész tudás», hanem maga a «tudásalkotás» (Wissenschaffen), az eddig ismeretlen kutatásának örökkétartó, soha be nem fejezett munkája. A filozófia így sohasem jut el mindent lezáró eredményhez, mert «egy kérdés minden megtalált megoldása újabb kérdéseket vet fel, de úgy hogy a már elnyert megismerés mindig szilárdabb és szélesebb

megalapozáshoz jut". Kész, csak éppen felfedezendő «magában lét» (Sein an sich) nincs, lét és gondolkodás korrelatív fogalmak, csupán egymás feloldhatatlan kölcsönkapcsolatukban van értelmük és «alapjában véve közömbös, melyik van előbb a kettő között». Nem szabad azonban azt gondolni, hogy Natorp - a lét-tudat alapkérdésében, az elsődlegesség kérdésében dönteni nem tudván - megáll valamiféle dualizmusnál. A gondolkodást «örök folyamattak» fogja fel és úgy véli, hogy ezzel a lét «a gondolkodás funkciója» lesz, egy pusztá «átmeneti pont határozmánytól határozmányig vezető örök előrehaladásban? A megismerés folyamatában tehát a tárgy mindig változik, az állandó csupán a módszer és ezen az alapon nevezi el a maga filozófáját «panmethodizmusnak» amellyel - úgy véli - valamennyi, a legkülönbözőbb filozófiai irányokban előforduló, egymásnak ellentmondó princípium szintézisét megteremtheti. «Az egyiknek az anyag a princípium - írja - a másiknak a forma, ennek a lét, annak a megismerés, itt az objektum, ott a szubjektum, a testi vagy a testetlen, a lét vagy a legyen, az értelem vagy az akarat, az ok vagy a cél stb.; holott a valóságban a lét csak a megismerés léte, a megismerés csak a lét megismerése, a forma csak az anyag formája, az anyag csak a forma anyaga és így tovább. Így viszonyulnak egymáshoz az a priori és az a posteriori, az alapelv és a levezetett; a megismerés központi és periférikus iránya, az általánosítás és a különös, a folyamatosság és megszakítottság iránya; filozófia és tudomány; filozófia és kulturmunka. Mindezek kölcsönös kapcsolatok, amelyek mint ilyenek megszüntethetetlenek és megszüntethetetleneknek kell maradniok is».

E hosszú idézetet nem csupán Natorp filozófiájának jellemzéséül kívántuk adni, hanem azért is, mert az tartalmazza Natorp egész rendszerének programját. Az elvont, absztrakt léttel kezd és a kulturmunkával fejezi be, - mondván, hogy nemcsak «kezdetben volt a tett; hanem az egész szüntelen és végtelen folyamat tettekből áll, érve ezen «a tudomány és az összkultúra munkavilágát». Mindez az alkotómunka, - amelynek három főterülete: a theoria és technika, a társadalmi organizáció és a művészi teremtés - egységbehozást követel és ezt teljesíti a filozófia, amelynek ennek megfelelően három ága van: a theoretikus (logika vagy theoretika), praktikus (etika) és esztétikus (művészetelmélet).

A logika, amelyet konkrétnek nevez az aristotelesi formális logikával szemben és a platonai ideákat általános fogalmakként interpretálva s ezzel Aristotelesnek elébehelyezve, lényegében a kanti transcendentális logika átértelmezése azzal a - már Cohennél is észlelt - tendenciával, hogy a Kantnál még megtalálható materialista vonásokat is eltüntesse. Mégis másként mint Cohen: a módszer fogalmát előtérbe helyezve a megismerés folyamatát ezzel azonosítja és egy szójáttékkal véli a kanti «tapasztalat» reális vonásait letölteni, mondván, hogy a tapasztalás: eljárás (Erfahren ist Verfahren), és pedig a fentebb már felsorolt kölcsönös kapcsolatokban szereplő fogalmakat rendbe-szedő eljárás. Ez az eljárás egyben alkotó jellegű is és kiindulásnak a fichtei $A - A$ -t általaktíva előbb $X - A$, majd ebből « X lesz A »-t felvéve lénye-

gében a kanti kategóriatáblát elemzi, az idealizmus kihangsúlyozása céljából nem «a tapasztalatilag közelebbfekvőből a racionálisabb felé közeledve», ahogyan Kant teszi, hanem fordított eljárással, deduktíve. Így a kanti «tisztaszemlélet» kiindulópontja helyére a gondolkodás tiszta funkcióját állítja (a teret és időt sem szemléleti formáknak tekinti – éppugy mint Cohen –) és e funkció gyümölcsei a mennyiség és minőség egyes fokai, aztán a reláció mint «rendsztézés» kategóriái, amelyekből azután a «természet» mint dinamikus rendszer fogalma adódik. Ezeknél azellemesebb a modalitás kategóriáinak a taglalása, amennyiben a lehetőség, valóság, szükségszerűség helyébe a hipotézis, tény és törvény fogalmait helyezi, mint amelyek a tudomány fogalmai és egyben a szintetikus folyamat általános fejlődés fokai, amivel azt is hangsúlyozza, hogy nemcsak a tény, de még a törvény sem jelent lezárulást, hanem csak a befejezhetetlen processzus átmeneti szünetét; a valóság sohasincs adva, mert az a tudomány számára örök, csak viszonylagosan és időlegesen megoldott «feladat», a tapasztalati megismerés «soha nem teljesedő, soha nem beteljesedhető ideálja». Ezzel azonban véget is ér a «lét logikája» és következik a «legyen logikája», a gyakorlati filozófia vagy etika.

Az etika területén még világosabbá válik, hogy az «össztapasztalatot» magában foglaló egység nem zárt, hanem «örökké nyitott» rendszer, vagyis «egy végtelen folyamat irányegysége; amelyet Kant mintájára a kategóriákkal vagy tiszta értelmi fogalmakkal szemben ideának nevez. Ez az idea mint regulatív principium revelálja a feladat végtelenségét, amiben benne van a követelés, a Sollen, amely Natorp szerint «nem logikain kívüli vagy logikai-felüli, hanem mélyebben logikai, mint ama lét, amelynek fogalmában a Sollenből absztrahálunk.» Ez a Sollen nem csak az akarás szubjektivitásának a jegyét hordja magán, hanem egyben objektív jellegű is, amennyiben mindig az eltárgyasodás bizonyos fokát jelenti, sőt a tapasztalati lét feltételes objektivitásával szemben a Sollen objektivitása feltétlen, abszolút, ami «törvényszerű rendje» szigorú objektívításában mutatkozik. Ez az objektívizálódás a cselekvés, a munkálkodás révén jön létre, azzal, hogy a legyen törvénye összeesik az akarás és pedig az emberi akarás törvényével. A lét törvénye ugyanis csupán a gondoltra, a gondolkodás tartalmára, a legyen törvénye azonban a gondolkodásra magára mint cselekvésre vonatkozik. Ennek az aktivitásnak különböző fokai vannak: legalul van a közvetlen ösztön, amely felveszi a munka alkotó formáját; ez az ösztön erkölcsileg még semleges, fel lehet használni erkölcstelenül, azaz vissza lehet élni vele, de a legerkölcsebb tett alapjául is szolgálhat. Nem lehet tehát erkölcsi feladatnak tekinteni az ösztönélet gyengítését vagy pláne megölését, hanem csupán «megtisztítását és megszentelését».

A második fok a tulajdonképpeni akarás; ennek könnyen felismerhető jegye a választás: «ahol nincs választás, ott nincs mit akarni». Az akarat tehát mindenekelőtt döntés, s ezzel ítélet; benne van a belátás mozzanata, de a gyakorlati belátásé. A helyes felismerést így tetté kell átalakítani, ami pszichológiai az «ösztönerők koncentrációja» által megy végbe. Az első és második

fok közötti különbség így nyilvánvalóvá válik: előbbi egyes, vak ösztön, utóbbi egymással ellentétes irányú ösztönök egységes hatásává való egyesítése. Az aktivitás harmadik, legmagasabb foka az összes aktivitások végső koncentrációja, az 'északarát', ami azonos az akarat erkölcsi irányával. Ebből a három 'alaptényezőből' vezet le azután Natorp - szinte azt mondhatni Platon után szabadon - az individuális erények rendszerét: az ösztön erénye: a tisztaság vagy mértékletesség, az akaraté a bátorság vagy az erkölcsi tetterő, az észé az igazság, - és mindhárom foglalatja és egysége az igazságosság. Igazság, erő és tisztaság az erkölcsi magatartásban azonban csak másokkal, tehát a közösséggel szemben való magatartást jelentheti. Ha az erény az egyénben gyökerezik is, de kifejezésre csak mint szociális erény juthat. Ez különösen az igazságosságban látható, hiszen ez az embertárs iránti erkölcsi 'egyenlőségi' tiszteletből fakad.

Áttétellel tehát valamennyi felsorolt aktivitás szociális jellegű, ami szükségessé teszi a társadalmi szabályozást. Így a társadalmi munka, amely végső értelemben mindig ösztöntevékenység, de különösen az akarat, amely mint a közösség akaratja jogi szabályozás alá esik. A társadalmi szabályozás lazább formái: a szokás, a rendi és osztályöntudat. A közösség esze néven pedig minden közösségben élő törekvés foglalatát érti, amely 'a társadalmi rendek haladó tisztább és kielégítőbb alakulására' irányul. Ezt Natorp más néven 'társadalmi kritikának' is hívja, úgyhogy végül a társadalmi életet összefoglalóan a következőképp definiálja: 'munkaközösség a társadalmisított egyének munkaösztöne közösségi akarat szabályozása révén; e szabályzást illetőleg közösségi ésszerű kritikának alávetve'. Ebben a szociális életben a tevékenységek a következő három osztályba sorolhatók: gazdasági, közigazgatási (uralmi) és alkotó tevékenység. Minthogy pedig az ember nem a munkáért és uralomért van, hanem fordítva, - ezek csak eszközök az embernek az igazi emberi mivolta magasságába emeléséhez, ami lényegében a harmadik tevékenységben, az emberképzésben megy végbe. Mindez - mint Natorp is elismeri - lényegében megtalálható Platonban. Amit ehhez Natorp hozzá vél fűzni, az, hogy Platonnál hiányzik a fejlődés tényezője, a platonai koncepció statikus, nem ismeri a tulajdonképpeni történelmet. Natorp feladatának tekinti, hogy 'a társadalmi fejlődés alaptörvényét felállítsa, amivel lehetségessé válik, hogy a társadalmi életet történelmi alakulásának teljes konkrétságában elméletileg és végül gyakorlatilag is hatalmunkban tartsuk és az ész uralma alá kényszerítsük'.

S e ponton kerül Natorp éles ellentétbe a történelmi materializmussal. Szerinte - ellentétben Marx szavaival, aki arra törekszik, hogy kimutassa: a társadalmi törvényszerűségek éppen olyan exaktak, mint a természeti törvények - 'a társadalmi fejlődés törvénye nem természettörvény, mint az ugynevezett materialista történelemfelfogás egy ilyet felvesz, hanem a Sollen törvénye.' E törvény a tényleges folyamat megítélésére szolgál, de nem teszi lehetővé a folyamatot mint természeti szükségszerűséggel működőt 'konstruálni' és 'a

csillagok járásához hasonlóan biztonsággal előre kiszámítani». Egy ilyen előrekiszámítás - írja Natorp - csak véges tényezőkből lenne lehetséges, ez pedig megfosztaná az emberiség fejlődését «a végtelenbe való lényeges kilátásától, az örök feladat jellegétől, tehát az idea értelmétől». Ebben látja Natorp a materialista történelemfelfogás «végzetes hibáját» és ezt tartja rajta «az egyetlen materialistának». A marxizmus «mulhatatlan értékével», hogy t. i. kapcsolódik a társadalmi élel természeti alapjaihoz, a természettudományhoz, technikához és gazdasághoz, - szembeállítja a maga «magasabb társadalmi tényezőit», az «uralkodást és alkotást», amelyeken épülnek a társadalmi fejlődés «regulatív principiumai»: a generalizáció, az individualizáció és az állandó átmenet. Ezek szerint az általános alapelvek szerint rendezett emberi közösségben lehetséges csak az egyének erkölcsi fejlődése, ami a társadalmi nevelésnek a szociális pedagógiának a feladata, ugyanis előbb a tudatot kell megváltoztatni, hogy a lét megváltozzék. S hogy a nyomaték így sem a társadalom erkölcsi fejlődésére mint célra esik, hanem olyan társadalomról van szó, amely alkalmas eszköz az «individualitás legmagasabb foka» kifejlesztésére, mutatja, hogy a cél az ilyen individualitás, a zseni, kinevelése, azaz «az emberiség teremlő és alkotóereje, amely a zseniális egyénben megnyilatkozik.» Ez az erő ugyan a közösségben gyökerezik, de az csak feltétel, s így «joggal állnak a zseniális egyének annak a középpontjában, amit történelemnek nevezünk». S így, ha nem is akarjuk e felfogást Nietzschehez kapcsolni, nyilvánvaló, hogy a társadalom nem az emberek szükségleteinek kielégítésére szolgáló termelési organizáció, mint azt a marxizmus tanítja, hanem az erkölcsi ideát megvalósító, a nagyember mint történelemformáló erő kinevelésére szolgáló szervezet. Így lesz a történelmi materializmusból a Natorp kezében «Szocialidealismus», amely pl. a világ proletárjai egyesüljetek jelszóval szembe ezt a jelszót állítja: «az idealizmusnak szociálisnak, a szocializmusnak ideálisnak kell lennie» és az állami rend «ne tanácsuralom (Räteherrschaft) hanem új, tisztán szellemi tanácskormány» (Ratsregierung)(helyesebben magyarul, tanácsosok kormánya) legyen.

A marburgi iskola utolsó, jelentős filozófusa Ernst Cassirer (1874-1945), aki ugyan tevékenységét már a 20. században fejtette ki, de gondolatilag szorosán Cohenhez és Natorphoz kapcsolódik, náluk is habilitál «Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis» (1899), c. munkájával. E külső kapcsolaton kívül más életrajzi adat nem is köli Cassirert Marburghoz, hiszen Berlinben működik mint magántanár, 1919-1933-ig pedig a hamburgi egyetem tanára. Hitler uralomrajutásakor elmenekül Németországból, Göteborgban (Svédországban) kap katedrát, és New Yorkban hal meg. A belső kapcsolatokon kívül, amelyek a marburgi iskolához sorolják, van azonban Cassirernek a marburgi iskola számára szimbolikus jelentősége is: vele - a Hitler-fasizmus üldözöttjével - végetér az iskola élete (központi orgánumukat, a Kantstudient is 1936-ban betiltják) és hatása részben rejtett utakon, részben többszöri áttételen keresztül él tovább - mindazokban az irányokban, amelyek a természettudományok filozófiai problémáival foglalkoznak és ezeket idealista interpretációval látják el.

Miért ebben a törekvésben van a marburgi iskolának – és különösen nyomatékka! a már imperialista korszakban működő Cassirernek – a jelentősége. A hatalmát kiterjeszteni igyekvő burzsoáziának szüksége van a természettudományokra, – de ugyanakkor arra is, hogy e természettudományok ne támasszák alá a marxista materializmust, s ezzel a burzsoázia létének átmeneti jellegét, sőt mulandóságának közeli aktualizálódását. Erre a funkcióra igen alkalmasnak bizonyult Cassirer filozófiája, hogy azután – a kapitalista válság kiéleződésével, amikor a burzsoázia uralmát már csak az erőszakos fasizma diktatúrával látta biztosítottak – az ujkantianizmust, a racionális irányt, a fajelméleti miszticizmus váltsa le.

Cassirer eleinte nem haladja túl mesterei álláspontját és azok szemszögéből tárgyalja kedvenc filozófusait, a már említett Descartes-en kívül különösen Leibniz-et (Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902), és Kantot (Kants Leben und Lehre, 1918). A filozófia történettel való foglalkozás és egyes filozófiai problémák történeti monografikus feldolgozása (Das Erkenntnisproblem in der Philos. und Wissenschaft der neueren Zeit, 3 kötet, 1906, 1907, 1920) során nyert belátásai arra készítik, hogy minden szellemi, kulturális történetben a történelem immanens logikáját keresse és arra a meggyőződésre jut, hogy a filozófia története „nem gyűjtemény, amely által mi a tényeket a maguk tarka egymásutánjában megismerjük; hanem egy módszer, amelynek a segítségével megtanuljuk azt megérteni”. Ezen az alapon a bölcseléstörténet feladata nem is a kész eredmények megállapítása és leírása, hanem az alakító erők világossá tétele – úgyhogy a filozófiai tanok és rendszerek fejlődése egyben „a bölcselői szellem fenomenológiája is”. E logikai idealizmus történeti alkalmazását számos filozófiatörténeti munkájában megkísérli (Gesch. der Phil., 1925, Individuum und Kosmos in der Phil. der Renaissance, 1927, Die Platon-Renaissance in England, 1932, stb.) és emigrációjában is foglalkoztatják különböző korokhoz kapcsolódó hasonló gondolatok (Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, 1937, Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie, 1941). Egyre szélesebb kulturterületen próbálja ki módszerét, hogy végeredményben szinte szintézisét nyújtsa a két ujkantianus iskolának, a badeninek és a marburginak, amiről világosan tanuskodik utolsó nagy munkája: „Zur Logik der Kulturwissenschaften” (1942) amelynek egyes fejezetei – sokszor kifejezetten Windelband és Rickert problematikájára emlékeztetően – a kulturtudományok tárgyáról, a dologi és kifejezési észleletekről, a természet- és kulturfogalom összetételéről, a forma és ok egymáshoz való viszonyáról szólnak, hogy azután – nemcsak egyéni, hanem nemzete és az egész kulturvilág sorsának végzettszerű beteljesedését lássa A kultura tragédiája c. tanulmányában.

Bármily finomak, esztétikai gyönyörűséget okozók és emberileg megrendítő hatást kiváltók is ezek az analízisek, Cassirer filozófiájának – elméleti és szociológiai – jelentősége mégsem ezekben, hanem az exakt tudományok ismer-

retelméleti szempontból történő taglalásában van. Kiindulópontja a matematika és midőn megkísérelte, hogy a logika oldaláról eljusson a matematika alapfogalmához, arra kellett rájőnnie – mint a Substanzbegriff und Funktionsbegriff c. (1910) c. munkájában írja – hogy mindenekelőtt magát a fogalomfunkciót kell közelebbről elemeznie és az előfeltételeire visszavezetnie. A hagyományos logikának a fogalomról szóló tanításait e tekintetben nem találta kielégítőnek, amennyiben a matematikai megismerés tárgyi tartalma a fogalomnak olyan alapformájára utalt, amely a logikában nem jutott világos kifejezésre és elismérésre. Különösen a sorfogalom és a határfogalom vizsgálata késztette arra, hogy a fogalomképzés elveinek analizisét előlről kezdve elvégezze. E munkálatok eredménye azán az lett, hogy a fogalomképzésnek a szubsztanciák létét és megismerhetőségét feltételező absztrakciós elméletet Cassirer a funkció-elmélettel helyettesítette, amely szerint a fogalom a tapasztalati tartalmak közt az ész spontán tevékenységével létesített és tárgyi érvényűnek tételezett kapcsolat.

A fogalomnak ez új értelmezését elnyervén rájött, hogy annak feltárása nem szorítkozhatik a matematika területére, hanem vonatkoznia kell valamennyi exakt természettudományra. Cassirer ezért az aritmetika és geometria ismeretelméleti taglalásán kívül különösen a fizika és kémia területére terjeszti ki vizsgálódásait és az első között van, akik ismeretelméleti szempontból vizsgálták meg Einstein relativitáselméletét. (Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, 1921). «Marburgi szellemben» értelmezi Einstein teoriáját, mondván, hogy a fizikának nem intenciója a valóság «leképezése», hanem minden természeti jelenséget a mérhetőség szempontjából vizsgálva számok rendjébe illesztve értelmez. Einstein vívmánya ismeretelméletileg abból áll – és ez nem mond elleni Cassirer szerint a marburgi felfogásnak – hogy az euklidesi geometria elvesztette monopolhelyzetét a fizikai elméletek között, sőt éppen a nem-euklidesi tér szerepelhet a jövőben mint a «valóságos», amelynek az euklidesi csak egy elvont lehetősége.

Hogy mi Cassirer számára a «valóságos», az a másik sarkalatos pontja filozófiájának, mert ebből tűnik ki, hogy Cassirer éppoly gondosan teljesíti ujkantianusi feladatát – Kant filozófiájából a valóság eltüntetését – mint Cohen vagy Natorp, csak éppen a természettudományok újabb vívmányainak megfelelően másképp – és pedig logisztikusan, amivel ennek az újabb irányzatnak ösztönzőjévé is vált. Abból indul ki, hogy mivel a fogalom alapformájáról alkotott határozott felfogás előfeltétele minden kutatásnak, a gondolkodás és lét, megismerés és valóság viszonyát illetően a tiszta logikai határozományok közvetlenül elvezetnek a valóságmegismerés fogalmához. A megismerés igazsága nem abban rejlik, hogy mennyiben tükrözi vissza a «magában meglevő valóságokat», hanem abban, hogy azok «eszmei rendeket fejeznek ki, amelyek a tapasztalatok összefüggését helyreállítják és garantálják». Akár individuális érzetekből, akár individuális érzésekből és ösztönökből építjük is fel a természet tudományát, mindeképpen az antropomorfizmus hibájába esünk. A «realitások», amelyekről a

fizika beszél, nem azzal alapozódnak meg, hogy egy „különleges érzéki létet” felmutatnak, hanem azzal, hogy mint a szigorú kapcsolatok eszközei és ezzel mint az „adott” relatív meghatározottsága lesznek ismeretünk tárgyai. Azaz a sor összefüggése és együvértartozása foglalja el a realitás külső mértékének a helyét. A tapasztalati igazság, amelyet mi a képzetek váltakozásában felfogunk, tűnékeny, „holnap más, mint tegnap volt”, a változatlan, önmagukban nyugvó igazságokat a tisztán logikai és matematikai tételek tartalmazzák: „a különböző alakzatok a térben, amelyeket mi a világtérről alkotott konstrukciónk alapjául megteszünk, változnak, csak a tér és idő, szám és nagyság mint mindennemű konstrukció eszköze maradandó”. Az igazi valóság tehát a logikai- matematikai tételekben foglalt igazság, és csak ennek alapján érhető Cassirer híressé vált tétele: „a természetet megmagyarázni annyi, mint ezzel azt mint természetet, mint változatos és változó egészet megszüntetni”.

E valóság azonban nemcsak a „természet”, hanem a szellem is és így igyekszik alkalmazni módszerét a kultúra különböző területeire. Ennek megfelelően a szellemi kifejezési formák tanából „a szimbolikus formák bölcselete” lesz (V.ö. „Philosophie der symbolischen Formen” I. Die Sprache, 1923, II. Das mythische Denken, 1925, III. Phaenomenologie der Erkenntnis, 1929, valamint Sprache und Mythos, 1926, Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie, 1939). Ismeretelméletének e területre való kiterjesztése azonban a módszert és a célt is megváltoztatta: „Ahelyett, hogy csupán a világ tudományos megismerésének általános előfeltételeit vizsgálánk, - írja a Philosophie der symbolischen Formen első kötetének Előszavában - át kellett térnünk arra, hogy a világ „megértésének” különböző alapformáit meghatározva egymástól elhatároljuk és közülük mindegyiket amilyen élesen csak lehet a maguk sajátos tendenciájában és sajátos szellemi formájában felfogjuk. Csak ha a szellem egy ilyen „formatana” legalább általános körvonalaiban elkészül, lehet remélni, hogy az egyes szellemtudományi diszciplínák számára is megtaláltuk a világos módszertani áttekintést és megalapozásuk szilárd „principiumát”.

Így próbálja azután megalkotni „a szellemi kifejezésformák általános elméletét”: elsősorban a nyelv, a mítosz és művészet formatanát, mely kulturformák szerinte eredetileg egységet alkottak és csak fokozatosan váltak szét és fejlesztettek ki önálló szimbólumokat. Az eredet és fejlődés kérdésének tisztázása azonban nem a társadalmi megismerés ügye, hanem annak a tételének igazolására irányul, hogy „minden szellemi alapfunkció, ezek filozófiai tisztázása csak a filozófiai idealizmus összrendszerén belül lehetséges”. - Így nemcsak a nyelv, a mítosz, a művészet, az írás kezdetei, hanem a jog és tudomány kezdetei is „a mítikus tudat közvetlen és megkülönböztetlen egységében” nyugszanak. Ebből a tudategységből szakadnak ki a megismerés alapfogalmai, az idő, tér és szám fogalmai, a jog és közösség fogalmai, mint pl. a tulajdon fogalma, sőt a gazdaság, a technika egyes alakzatai is. Egyszóval nem a gazdasági élet, a tudattól független termelési mód, nem a konkrét szükségletek és ér-

dekek a tényezői a szellemi fejlődés eredményeinek, hanem fordítva. S így szinte természetes, hogy Cassirer a matematikát és az exakt természettudományokat – s ezekkel együtt Kantot is elhagyva – a szellemtudományok területére tévedve – Hegelhez jut el, hiszen számára is az egyetlen megoldás, hogy idealista maradjon, ha a társadalmi jelenségekben, a történelmi folyamatban a fogalmak miféle-vallásos önmozgását, a szellem phaenomenológiáját látja.

TERMÉSZETTUDOMÁNYOS BÖLCSELETI IRÁNYOK

A századvégi, monopolista-imperialista tendenciákat érlelő burzsoázia kettős, ellentmondásos igénye – egyfelől a természettudományok fejlesztésére, másfelől az ebben rejlő materializmus leküzdésére – nem elégült ki azonnal és minden zökkenő nélkül. A természettudomány eredményel élénken demonstrálták a tudattól független, objektív törvényszerűségek realitásának igazát és a darwinizmus diadalmas térhódítása a fejlődés gondolatának minden téren való érvényesülésének az elismerését követelte. Az első feladatnak tehát ezeknek a letagadhatatlan tudományos eredményeknek az elfogadásával azoknak olyanirányu átértelmezése látszott, amely szerint a «természettudományos világnézet» nem mond ellent a pantheisztikus eszmemeneteknek, tudomány és vallás nem egymást kizáró, hanem inkább korrelatív fogalmak, az anyag és szellem sem elmentétek, hanem magasabb egységbe olvadók, sőt a kettősség is csak látszólagos, illetve ugyanannak az egyetlen valóságnak két oldala, stb.

A természettudományok előrehaladása tehát csak látszólag termékenyítette meg a filozófiát. Azzal, hogy a természettudomány bázisán annyiféle filozófiai irány keletkezett, ez nem a filozófia gazdagodását hozta meg, hanem a burzsoázia osztályérdekéből táplálkozó – sokszor kétségbeesett és reménytelen – kísérletek kerültek napvilágra, hogy az uralkodó osztály dilemmája valamiképpen megoldódjék. Monizmus, energetizmus, machizmus, empiriokritícizmus, fikcionalizmus a legismertebb nevei ezeknek a kísérleteknek, amelyeket most főképviselek a filozófiájának ismertetésével sorra veszünk.

Haeckel

A burzsoázia fentemlített kettős igényének érdekes módon felel meg Ernst Haeckel (1834-1919), a «monizmus» megalapítója. Filozófiájának tartalmában nagyobb nyomaték van a természettudományokon, mint a fideizmuson,

ő maga is haladónak, sőt radikálisnak hiszi magát – ugyanakkor elméleti működésének szociális funkciója mélységesen maradt. Berlinben orvosi gyakorlatot folytat, azután Olaszországban zoológiai kutatásokkal foglalkozik. Jenában kap katedrát, ugyanott létrehozza a Törzsfeljedéstani Muzeumot (Phyletisches Museum), melyben megfelelő csoportosításokban láthatók mindazok a természeti tárgyak, rajzok, modellek, stb., amelyek a származástani tételeit bizonyítják és magyarázzák. Haeckel az elsők közé tartozik Németországban, akik elfogadják Darwin tanait és saját munkáival törekszik azokat terjeszteni és igazolni. (Natürliche Schöpfungsgeschichte, 1868, Über die Entstehung und Stammbaum des Menschengeschlechtes, 1870, Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck, 1882, Der Kampf um den Entwicklungsgedanken, 1905, Alte und neue Naturgeschichte, 1907). Szaktudományi munkásságát bölcséleti irányban fejleszti ki és teljes világnézetet igyekszik adni, melyet ő monizmusnak nevez (Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft 1877, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 1872, Die Lebenswunder, 1894). Éles, polémikus beállítottsággal veti el a dualizmus minden formáját, mely választóvonalat húz a természet és szellem között. A valóság Haeckel szemében teljesen egységes természetű. Az „örök ősi vagy természettörvények” kivétel nélkül érvényesek az egész világegyetemben, tehát nincsenek lelki szubsztanciák, amelyek ezeket a törvényeket áttörnék. A világ törvényszerűségét „Welträtsel” (1899) c. főmunkájában a következő „nagyreszt bebizonyított kozmológiai tételekben” foglalja össze:

1. A világegyetem (univerzum vagy kozmosz) örök, végtelen és határtalan.
2. Ennek szubsztanciája két járulékával (erő és anyag) betölti a végtelen teret és örökös mozgásban van.
3. Ez a mozgás a végtelen időben meggy végbe egységes fejlődésképpen, a levés és enyészet, a továbbképződés örök változatával.
4. A számtalan világtest, mely a teretbetöltő éterben szét van osztva, mind alá van vetve a szubsztanciátörvénynek: mialatt az univerzum egy részében a forgó világtestek visszaképződnek és elpusztulnak, a világűr más részében újjáképződés és továbbfejlődés keletkezik.
5. Napunk egyike ezen számtalan mulandó világtesteknek és földünk egyike a napot körülvevő számtalan planétának.
6. Földünk hosszú lehűlési folyamaton ment át, míg rajta cseppfolyós víz s ezzel szerves élet keletkezhetett.
7. Az ekkor következő biogenetikus folyamat, a számtalan szerves forma hosszas fejlődése és képződése sok millió (százon jóval felüli) évet vett igénybe.

8. A különböző állattörzsek közt, melyek a biogenetikus processzus későbbi folyamán földünkön kifejlődtek, a fejlődés versenyében a gerincesek törzse újabban a többi hatalmasan tulszárnyalta.

9. Csak később (a triász-periódus alatt) fejlődött alsórangú reptilákból és amfibiákból a gerincesek törzsének legjelentősebb ága, az emlős állat.

10. Ez osztály legáltalánosabb és leginkább kifejlődött ága a főemlősök rendje vagy a primáták, melyek csak a tertiár korszak elején (legalább 3 millió évvel ezelőtt) a legalsóbb rangú lepényesek (a prochioratok) képződése után keletkeztek.

11. A primátaszág legifjabb és legáltalánosabb sarjadása az ember, mely a tertiár korszak vége felé embermajmokból származott.

12. Eszerint az ugynevezett „világtörténet”, azaz néhány évezred rövid időszaka, mely alatt az emberiség művelődéstörténete lejátszódott, elenyészően csekély epizód a szerves földtörténet hosszú folyamán, valamint ennek csekély része van planétarendszerünk történetében, s amint földanyánk mulandó poraszem a végtelen világegyetemben, éppugy az egyes ember parányi plazmaszemecske a mulandó szerves természetben.

E világképben – amely felületes és kérdéses – tudományosságával pontosan megfelel az általános műveltségű, „felvilágosult” állagpolgár ismereteinek és igényeinek – a föld millárdnyi más égitest egyikeként jelenik meg, az ember pedig, aki „antropisztikus nagyvárosi hóbortjában a világegyetem legfontosabb részének magasztalja és az istenség képmásának tekinti magát”, nem egyéb, mint egy „placentális emlős állat”, anyag és erő átmeneti halmazata. Az állati és emberi lélek között csak fokozati különbség van. A lélektan a fiziológián alapszik, illetve egybeesik vele. A tudományos módszer a tapasztalás és következtetés. Az ismeret két nagy útja, az érzéki tapasztalat és az eszes gondolkodás, két különböző működése az agynak. Valódi megismerés csak mindkettő egyesített tevékenysége folytán jön létre.

Az eddigi dualista filozófia nagy „központi dogmált”, istent, a szabadakaratot és a halhatatlanságot, szerinte a modern természettudomány megrendítette. Haeckel mindamellett csak az egyházat és a pozitív vallásokat támadja, de nem hive a teljes vallástalanságnak, hanem „monista vallást” igyekszik megalapozni, amelyben: isten és természet azonosak. A monista vallás szentháromsága az igaz, jó és szép eszméi. 1. Igaz: a természet megismerése egy része ennek az új vallásosságnak. 2. A jó: „az arany erkölcstörvény”: szeresd felebarátodat mint magadat. Ez megegyezik a keresztény erkölcstörvénnyel, azonban a kereszténység az altruizmust tulságosan egyoldalúan hangsúlyozza. A tökéletes erény az önszeretet és a felebaráti szeretet helyes egyensúlyában rejlik. 3. A szépség: a természet szépsége. „Az odaadó csodálat, amellyel a csillagos eget és a vízcsepp mikroszkópikus életét nézzük, a tisztelet, amellyel az energiának a mozgató anyagban való csodálatos hatását kutatjuk, a meghatott áhi-

tal, amellyel a mindent átfogó szubsztancia-törvény érvényességét az univerzumban tiszteljük, ezek érzelmi életünk alkatrészei, amelyek a természetes valóság fogalma alá esnek».

Haeckel monizmusa nem maradt csupán elméleti keretek között. Valóságos kulturmozgalommá fejlődött, amely túlhaladta Németország határait is. A monista világszemlélet terjesztésére 1906-ban Jenában Haeckel diszelnöksége mellett megalapítják a Deutsche Monistenbundot, mely «az állandóan fejlődő tudományt a világnézet alapjává és az élet vezetőjévé akarja tenni». Gyakorlati követeléseik közül legfontosabb a valláserkölcsei oktatás helyébe az általános, tudományosan megalapozott világt-erkölcsi tanítás tétele és az egyháznak mint kultúrpolitikai hatalomnak a háttérbeszorítása. Mindezek a motívumok igen alkalmasnak bizonyultak az osztályharcos munkásmozgalom és ennek világnézete, a marxizmus elleni küzdelemre. A szerepek is igen racionálisan megoszlódtak. A vilmosi hivatalos körök apróbb kellemetlenségek okozásával nagyjában «türték» a mozgalmat, minél fogva az «ellenzéki» liberális-demokrata burzsoázia hathatósan támogatta és a revizionista munkás vezetőségek közvetett segítségével mindent elkövetett – nem is minden siker nélkül – hogy a munkásság felsőbb rétegeinek társadalmi mozgalmaival és kultúrtörékvéseivel érintkezési pontokat teremtsen azok befolyásolására. Olyan elmélet, amely a lassu fokozatos fejlődés világegyetemes érvényesülését hirdeti, amely végül is a «természetes vallásba» torkoll és elmossa a különbséget a krisztusi felebaráti szeretet-etika, mely értékmérőnek az ént teszi meg, és a marxista kollektív etika között a «mi»-vel mint az erkölcsi cselekvés hordozójával szemben, bevált eszköznek mutatkozott a munkásarisztokrácia, de a szélesebb kevésbé osztályöntudatos és marxista műveltségű munkásrétegeknek a forradalmi osztályharctól való eltérítésére, de azoknak az elégedetlen, ingatag gazdasági talajon mozgó kispolgároknak az ellenzékiességükben való megnyugtatótatására is, akik már kiábrándultak a pozitív vallásból és «tudományosan megalapozott» világnézetre áhitoztak.

Ostwald

Ugyancsak a természettudományoktól indul ki és érkezik el a filozófiához Wilhelm Ostwald (1853–1932), de míg Haeckelnek a biológia, addig Ostwaldnak a fizika, mindennekefelett pedig a kémia áll tudományos tevékenységének középpontjában. Első igazgatója volt a leipzigit egyetemen a Physikalisch-Chemisches Institutnak, a természettudomány van't Hoff-fal és Arrheniussal együtt emlegeti a nevét mint a fizikai-kémia tudományának egyik megalapítóját; 1906-ban ugyan lemondott tanári állásáról, hogy kutatásait annál intenzívebben folytathassa, de társadalmi tevékenysége – mostmár nem annyira szaktudományának, mint filozófiai eszméinek terjesztésére – nemhogy alább hagyott volna, hanem még inkább kiszélesedett. 1912-ben átvette Haeckeltől a Deutsche

Monistenbund vezetését, mint a Szövetség orgánumát kiadta a *«Das Monistische Jahrhundert»* c. folyóiratot és ennek mellékleteként jelentette meg híressé vált *«Monistische Sonntagspredigten»* címen később több kötetben összegyűjtött népszerűsítő előadásait. A szaktudomány vitte el a természetbölcséleti problémákkal való foglalkozáshoz, melynek nevezetesebb dokumentumai *Die Energie und ihre Wandlungen* (1888), *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, (1895) *Vorlesungen über Naturphil.* (1902), *Die Energien* (1908) *Grundriss der Naturphil.* (1908), *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft* (1909), *Grosse Männer* (1909), *Der energetische Imperativ* (1912), *Die Philosophie der Werte* (1913), c. munkái, amelyek a fizikai kémia szakkérdéseiről, az általános természetbölcséleti elvektől a társadalmi, majd kulturjelenségekig, s ezen keresztül az értékbölcséletig és esztétikáig juttatják - hogy azután e ponton ismét visszakanyarodjék a szaktudományok felé és egyik nevezetes művelőjévé váljék a szintudományoknak, amelyek számos jelentős művén kívül, mint *Die Farbenfibel*. (1907) *Der Farbenatlas* (1917), *Der Farbkörper* (1913), *Die Farbenlehre* (1913) - azt is eredményezték, hogy tevékeny részt vett a *«Beschaffung einer wissenschaftlich begründeten und praktisch brauchbaren Farbordnung»* céljaira alapított tudományos intézmény munkájában.

Népszerűsége nemcsak kiváló szervezői képességének, élvezetes előadásmódjának, széles és sokrétű érdeklődési körének tulajdonítható, hanem főleg annak, ami Haeckel eszméinek gyors terjedését is biztosította, hogy annak az értelmiségi rétegnek, amely kiábrándult a pozitív vallásból, a hitét természettudományosan állította helyre és erősítette meg. Hitelét alátámasztották természettudományi eredményel és az ezekből levont világnézeti következtetései tetszősek voltak a polgárság számára részben azzal, hogy Comtetől függetlenül, de vele egybehangzóan hirdette, hogy *«a tudomány célja a jövőndőlés»*, azaz tudjunk, hogy előrelásunk, részben pedig azzal, hogy ebből a tételéből következőleg felveszi a harcot az egyébként is eléggé kompromittált mechanisztikus materializmus ellen, - de korántsem: a dialektikus materializmus, hanem az idealizmus érdekében, mondván, hogy: *«minden jóslás szükségképpen tulvisz a lehetséges tapasztalatokon»* (V.ö. *Naturphilosophie* c. munkáját a *Kultur der Gegenwart* c. gyűjteményben).

Monistának vallja magát és filozófiáját energetikának nevezi el. A két fogalom nála szorosan összefügg. A monizmust úgy fogalmazza meg, hogy az *«az összgondolkodás és cselekvés alapvető egységét jelenti»*. *«A világ mint kaosz áll szemközt velünk és az összefüggés, amelyet mi benne lassankint felismerünk, a tudományos munka eredménye.»* *«Tudományos világnézet és monizmus ezért különböző szavak ugyanarra a dologra.»* Ebből következően, hogy *«minden tudomány általában természettudomány»* és említett *Naturphilosophie*-jában a tudományok hierarchiáját állítja fel. De akármennyire hangsúlyozza is, hogy a megismerés forrása a tapasztalat, ugyanynira, hogy még a matematikának is elismeri a tapasztalati alapját és felállítja tételét, hogy *«a rendszeres*

természetbölcsélet tartalmát a legáltalánosabb fogalmak alkotják, amelyek segítségével mi a külvilágban kiismerjük magunkat» - hamarosan kitudnik, hogy nála ez a monizmus - idealista monizmus, amennyiben a «külvilág» nála «élményeket» jelent, csak éppen ez a tudattartalom nem pillanatnyi jelen, hanem «korábbi élményekre való emlékezéseink összehangolódása ezekkel az élményekkel». Tehát olyan emlékeket, amelyek későbbi megfelelő élményekkel ellentmondásban vannak, elvetünk, - míg az összehangolódás lehetővé teszi számunkra, hogy hasonló élmények lefolyását előre megmondjuk. Ez lenne az a bizonyos tudományos előrelátás, a tudomány célja. Viszont az a tény, hogy korábbi és jelenlegi élmények között ellentmondások támadhatnak, arra a következtetésre jogosít bennünket, hogy az élmény lefolyása «időnkint nem csak tőlünk függ, mert ha így lenne, akkor nem volna ok arra, miért ne olyan lenne az élmény, mint amilyennek várjuk». Nos «ezeket a tőlünk független dolgokat nevezzük mi aztán külvilágnak», - és «ezekkel az élményekkel vagy tárgyakkal foglalkozik a természet-filozófia.»

A «tapasztalat» komplex mivoltával operálva tünteti tehát úgy fel bölcséletét, mintha az az objektív törvényszerűségek felfedezésével foglalkoznék és amikor a tudományok említett hierarchiáját felállítja, gondot fordít rá, hogy a szubjektivista önkényességet leküzdje, és az objektivitást hangsúlyozza, - csak-hogy nem a tudattól független valóság materialista értelmezésében, hanem az érvényesség, az egyéni tudatra magát rákényszerítő «Sollen»-jelleg felmutatásával. Ilyen értelemben beszél pl. a szubjektív és objektív időről, előbbit azzal jellemezvén, hogy élményeink sorában megkülönböztethetünk korábbi és későbbi, utóbbira pedig abból következtetve, hogy élményeim az alvás által megszünnnek, megszakadva és csak ébredésem után kezdődnek el újból, tehát az az intervallum az «objektív idő». Hasonlóképpen megkülönböztet szubjektív és objektív teret, ez utóbbi azonban már csak «tapasztalatunk különböző szubjektív teréből levont absztrakció, amelyből a változó alkatrészeket elhagytuk», egyszóval általános fogalom. Az «általános tudomány» idő- és tér-tartalmát megelőzi egyébként a «tömegtan», a «rendtan» és a «szám-tan» - és mindezen tudományok összefoglalása a matematikában megy végbe - (mert hiszen tömegtan - algebra, rendtan - kombinatorika, tér-tan - geometria), - másrészt azonban a tömeg- és rendtan a formális logika is tárgyalja és ez a viszony tette lehetővé Ostwald szerint, hogy a legutóbbi időben «rendkívül szoros és gyümölcsöző kapcsolatok alakulnak ki a logika és matematika között».

A felsorolásból tehát csupán az időről szóló tudomány hiányzik, de ezt pótolni igyekszik azzal, hogy a tér- és időfogalom közös felhasználása által a geometriából egy új tudomány keletkezik, a kinematika vagy mozgástan, amely azután átvéve a tudományok hierarchiájában egy másik tudománycsoportba, a fizikai tudományokhoz. Ezek alsó foka a mechanika, melynek két főfogalma az erő és anyag (tömeg értelemben, Masse, szemben a logikai-matematikai tudományok Menge, tömeg, sokaság, mennyiség értelmével és a később tárgyalandó

anyag, Materie, értelmével). E két fogalomhoz csatlakoznak aztán más fogalmak, különösen a munka és az eleven-erő vagy mozgásenergia, amelyek rangjának, illetve a hierarchiában elfoglalandó helyének a kijelölése meglehetősen sok tintáját veszi igénybe. Ami pl. a munka fogalmát illeti, az erről szóló előadásban ezt «minden élet, sőt általában minden történés általános alapelvének» nevezi és felállítja a «munka megmaradásának törvényét», hogy azután ezt kiterjessze «egy egész általános megmaradási törvényre», és pedig a Mayerféle energia-megmaradás törvényére. Ehhez azonban szüksége van arra, hogy eltüntesse a fizikai tudományokból azt a fogalmat, amely a «mechanikában kezd fellépni és innen kiterjed a fizika legfőbb területére», – és ez az anyag (Materie) fogalma. E fogalmat – melynek attributumaiként a tömeget és mozgást tekinti – mint hypothezist fogja fel, azon az alapon, hogy olyan tömegekről és mozgásról van szó, amelyeket «sem megfigyelni nem lehet, amelyeknek tehát olyan gondolt tulajdonságokat tulajdonítunk, hogy bizonyos távolabbi eredmények mint azok hatásai ábrázolhatók.» Felmerül tehát a kérdés, nem kellene-e a tudománynak olyan célszerűbb fogalmat alkotnia, amely «rejtett tömegek és láthatatlan mozgások hypothetikus felvételét» elkerüli – és úgy véli, hogy van ilyen fogalom és ez nem más, mint az energia. Energiának azután azt nevezi, ami «munka és minden, ami munkából keletkezik és azzá átalakítható». Így adódnak azután a mechanikai energia különféle fajtáin kívül, amelyekhez a munka is tartozik, a hő energia, a villamos és mágneses, a sugárzó energia (amelyektől a fény jelenségei függnek) és végül a vegyi energia. A fizika tehát a legáltalános értelemben véve energetika, vagy energetika.

Az energia e fogalmának megvan a maga jelentősége ismeretelméletileg és általában világpépünk kialakítása szempontjából. Világunk határai ugyan- is azért vannak adva, hogy a szem nem fogékony minden fénybenyomásra, hanem csak azokra, amelyeknek energiája egy bizonyos mértéket, a «küszöbértéket» meghaladja; a csillagászati távcső teljesítőképességének minden növelése tehát világunk megfelelő megnagyobbításához hozzájárul. Hasonló jelenségeket regisztrálhatunk a többi érzékszervekkel kapcsolatban, s így a világunkat «általában és kimerítően olyan területeként jellemezhetjük, amelyből mi olyan energiátömeget kapunk, amely érzékszerveink küszöbértéke felett van.»

Ostwald az energetika két főtételét a következőképpen formulázza: az egyik az energia mennyiségi megmaradásának törvénye annak minőségi átalakulása mellett; a másik: az általunk ismert jelenségek időbeli lefolyásuk tekintetében egyoldalúan oly értelemben mennek végbe, hogy a mozgó energiák gyarapodva kiegyenlítődnek, de fordított változást sohasem mutatnak. Ez röviden annyit jelent, hogy a múlt sohasem tér vissza.

S ezzel elérkeztünk a tudományok hierarchiájában egy újabb csoporthoz, a biológiai tudományokhoz. Az élőlények is energetikai képződmények azzal a sajátossággal, hogy existenciájuk állandó energiaváltozáson alapszik, és ez nem más mint az időtől való függőségük. Az időbeli változás: fejlődés, és pedig két-

féle értelemben. Először az egyén végigmegy olyan időbeli változásokon, amelyek végül is a halálba vezetnek, miután hasonló fajtájú új egyéneket hozott létre; másodszer pedig a típus, amely szerint az egyén és utódai kialakulnak, lassu változáson megy keresztül. Ennek megfelelően oszlik a biológia speciális és általános részre és az utóbbi változást nevezzük szűkebb értelemben, illetve tulajdonképpeni fejlődésnek. Az élet, mint «veszteglő energiaszármazék» önszabályozó képességgel kell hogy rendelkezzen, amely azonban sohasem lesz tökéletes – minthogy a halál beáll – továbbá célszerűnek kell lennie, azaz bírnia kell a létfeltételekhez való alkalmazkodóképességgel. A fokozott célszerűség egyik főtenyezője a munkamegosztás, aminek eredménye, hogy az összteljesítmény jelentősen nagyobb mint a részteljesítmények összege. Ilyen önszabályozó mechanizmusok a természetben különböző fejlődési fokokon jelentkeznek, – a legfelső fokot az emberi közösségek mutatják, amelynek vizsgálatával azután a biológia átmegy a szociológia területére. A szűkebb értelemben vett biológiával szemben ez a tudomány új fogalommal bővül, az emberi öntudattal, amely viszont átvezet egy újabb tudományágba, a pszichológiába. Ostwald azonban éppúgy mint ahogy a szociológiát a szélesebb értelemben vett biológiába tartozónak tekinti, a pszichológiával kapcsolatban is tiltakozik az ellen, hogy ez a tudomány a természettudományok határkövét jelezze; sőt a lélektant – hiszen a világot érzékszerveink energia-működésének tekinti – egyenesen mint a természettudományok előfeltételét fogja fel.

Ilyen körülmények között magától értetődik, ha az energia-princípiumot az emberi cselekvés minden szférájára kiterjesztjük: A társadalmi cselekvés színterét és összefüggéseit természetesen először a gazdasági életben, az embernek olyirányú cselekvésében kellene keresnie, ahogyan a természet adottságait átalakítja szükségleteinek kielégítésére, – ezzel azonban a társadalom osztálystruktúrájába ütköznék, már pedig ő a társadalmat homogénnek tekinti – akarja tekinteni. Azon felül a gazdasági törvényszerűségeket nem is érti és amennyiben ilyen kérdéseket érint, nagyon is a felületen mozog. Csak példaként említtük meg azt a témáját, amelyre a Monistische Sonntagspredigten – különböző kötetekben több ízben is visszatér – a pénzre – és amelynél egyrészt arról tesz tanúságot, hogy a pénz funkciójáról – nem Marx, de még a polgári klasszikus közgazdaságtan útmutatásait sem igénybe véve – teljesen iskolai közhelyszerű és szubjektívisztikus elképzelések vannak, – mondván többek között, hogy «a pénzt annál inkább pótolni lehet teljesítményi ígérettel, minél nagyobb az általános bizalom», – másrészt pedig, hogy megpróbálja ezt a társadalmi jelenséget a maga energetikájába beilleszteni, és a pénzt mint «a koncentrált mozgékony energia szimbólumát» jellemzi, «amelynek jelen kell lennie ahhoz, hogy valaki valamit ezen a világon véghez vigyen».

De ha gazdasági kérdésekben nem is megy túl a kispolgári mérsékelt reformizmuson, amiről világosan tanuskodik az «Energetik und Bodenreform»; c. előadása, amelyben azt az eszményképet állítja fel, hogy «a nemzet minden

egyes tagjának pusztja létezésénél fogva joga van a föld egy minimumára» és «a földnek kevés kézben való összpontosítását mint jogtalant és a társadalom kárára szolgálót ki kell küszöbölni» - annál több érzéket mutat a technika fejlődése iránt, amelyet egyenesen a «bölcsék kövének» nevez. A technika fejlődése egyaránt beleillik a kapitalizmusnak a termelőerők és termelékenység növelését illető igényébe és az Ostwald féle energetikába, amennyiben a technikat annak az eszköznek tekinti, amellyel «az ember erőteljesebben mint minden más élőlény belenyul a történés menetébe, miközben az energiaszétoszóródás különböző okláncait vagy - sorait egymással kapcsolatba hozza és egymásra hatását előidézi, hogy a szabad energia nemvész kárba a világban uralatlanul és szabályozatlanul, hanem ennek a feltartóztathatatlan áradatnak egy része emberi célokra irányittatik.»

Tehát a szabad energiának minél nagyobb tömege kerül az ember hatalma alá, annál inkább megoldódik az emberi feladat. S ez a kiindulópontja az energetikai etikának, amelynek energetikai imperatívusa» így hangzik: «ne pazarolj energiát, hanem értékesítsd azt». Ennek az imperatívusnak a követése - szemben a kanti kategórikus imperatívusszal - az eudemonizmussal nem szembefordít, hanem egyenesen azt szolgálja, amennyiben előmozdítja «a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogsága» megvalósulásának a lehetőségét. De e követelményben bennefoglaltatik a társadalmi élet, minthogy ez energia megtakarítással, illetve új energia szerzéssel jár együtt. Ezzel függ össze, hogy «olyan személyiségek, akik a csoport számára kiváló mértékben hasznosak, különösképpen értékeltetnek és magatartásuk mint követendő példaképp áll a többiek előtt». Így jut el azután az energetikai imperatívus alkalmazásával a keresztény etikai alapelvekhez való simuláshoz: «szeresd felebarátodat szociális értékének megfelelően; szeresd népedet és az emberiséget jobban mint tenmagadat».

A szabad energiának az ember céljaira való felhasználása mint erkölcsi cselekedet azonban beleütközik az energia disszipátuma tanába, «abba az elháríthatatlan sorsba, amely felé az egész ismert világ közeledik. A világegyetem hőhalála az a perspektíva, amelyet a tudomány számunkra feltár». Ostwald tehát tudományosan elintézettnak tekinti a William Thomson és Robert Clausius által felállított törvényt és azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy ebből a törvényből optimista - vagy legalábbis optimistának látszó konzekvenciákat vonjon le. Két irányba is tesz ilyen kísérletet: az egyik azzal a felfogással száll szembe, amely a tudománynak ezt az eredményét vigasztalannak, lealacsonyítónak tartja és a tudományt eszményei szétrombolójának tekinti. «Nos - írja - a történelem azt tanítja, hogy az ugynevezett eszmények ilyen szétrombolása a kultúra fejlődésének során megtörtént és hogy minden ilyen jelenség nem hátrányosan, hanem a legnagyobb mértékben biztatón és felemelően hatott az emberiségre». Hogy mikor és mennyiben, annak megmutatásával ugyan adós marad, de a másik következtetés közvetett válaszként hangzik: «Mivel az élet a szabad energia állandó átalakulásából, azaz állandó történésből áll, természetsze-

rően tartós vagy változatlan állapot nem alkothatja az élet igazi tartalmát, hanem azt mint halált kell felfognunk. Ezért ismerjük fel, hogy az örök élet, mint azt az egyház tanítja, semmi más mint a halál! Mint ahogy tehát azzal, hogy az anyag fogalmát feloldotta az energia fogalmában, - nem oldotta meg, hanem csak összezavarta az ismeretelméleti kérdésfeltevést, - ugyanugy etikájával, 'halálos optimizmusával' nem hozta meg az embereknek azt a megnyugtatót, amelyet a vallás-erkölcs helyettesítésével nyújtani akart. Filozófiája, és a Monisten-Bundban és egyéb formában kifejtett társadalmi tevékenysége így - mint ahogy egyik marxista kritikusa, Lothar Striebing 'W.O. und das Philosophieren der Naturwissenschaftler' c. tanulmányában megállapítja - a munkásságra két irányban hatott: 'Egyoldalról eltérítette azokat, akik befolyása alá kerültek, az osztályharc fő kérdéseitől, másoldalról pedig nem kevesen voltak azok, akik általa megszabadultak a hagyományos hit béklyóitól és ezáltal megtalálták az utat a marxizmushoz'.

Mach

Nem Ostwald volt az egyetlen a természettudósok között, akiket a burzsoázia - részben az illetők tudatos vállalásával, részben azonban anélkül - felhasznált arra, hogy a fizika új felfedezéseivel idealista bölcséleti téziseket alátámasszák. Ernst Mach filozófiájával azonban még ennél is tovább mentek: a munkásság ideológiáját is befolyásolni akarták, a marxizmus helyére egyenesen a machizmust akarták tenni. S ebben bizonyos mértékig segédkezet nyújtott nekik Mach maga is. Anélkül, hogy tisztában lett volna magatartásának következményeivel, jóhiszemű, baloldali, humanista polgár létére minden alkalmat megragadott, hogy a munkásság törekvései iránti szimpátiáját kifejezésre juttassa. A klerikalizmust a szabad kutatás és gondolkodás, az általános műveltség elterjesztése és elmélyítése legfőbb akadályának tekintette s ezért mélységesen gyűlölte. Az iskolaügyet, az oktatási reformtörekvéseket felkarolta és midőn az osztrák keresztényszociális párt mint a bécsi Községtanács legerősebb pártja a községtanács szubvencióját a 'Volksbildungsverein'-től meg akarta vonni, a munkásság tiltakozó gyűlésén három szociáldemokrata munkással az oldalán ő elnökölt. S mint az osztrák Urak Házának a tagja nagy betegesen hordszéken vitette be magát az ülésre, hogy megszavazza a 9 órás napi munkaidőt a bányászok számára, minthogy a törvény sorsa pár szavazattól függött. Hasonlóképpen viselkedett az 1907-es választási reformtörvénnyel kapcsolatban és végrendeletében hagyatékának egy részét a Volksbildungsverein és a bécsi szociáldemokrata központi lap, az Arbeiter Zeitung javára hagyományozta.

E külső gesztusok azonban csak megkönnyítették a burzsoázia és az osztrák szociáldemokratapárt jobboldali vezetői számára, hogy filozófiájával a munkásság ideológiáját reformista irányba tereljék. Mach-hal megisméltódott az,

amit Bernstein Kant segítségével végre akart hajtani: a munkásságot a forradalmi marxizmustól, a dialektikus materializmustól eltéríteni és az így lényegétől megfosztott marxizmust a machizmussal megreformálni, kiegészíteni, egyszerűen idealista filozófiává átalakítani. S ez a törekvés nem szorítkozott az osztrák munkásmozgalomra; egy sor orosz szociáldemokrata is felcsapott hívének és hogy nem terjedt tovább, sőt hogy ez a hatás csak átmenetinek bizonyult, abban főszerepe volt Lenin «Materializmus és empiriokriticismus» c. művének, amellyel azonban már a következő korszak, az imperializmus és proletárforradalmak korszaka filozófiájának keretén belül fogunk részletesen foglalkozni. Itt megelégszünk ezért Mach filozófiájának rövid ismertetésével és annak felmutatásával, hogy melyek voltak e filozófiában azok a mozzanatok, amelyek alkalmassá tették az említett funkció betöltésére.

Ernst Mach (1838–1916) Wienben habilitált fizikából és 26 éves korában lett egyetemi tanár, előbb Grázban, majd Prágában működött és 1895-ben a bécsi egyetemen lett az «Induktív tudományok története és elmélete» professzora. 1901-ben egészségi okokból lemondott katedrájáról, de amennyire súlyos betegsége engedte, tovább folytatta tudományos kutató és elméleti munkásságát. «Erkenntnis und Irrtum» (1905) c. egyik elméleti főmunkájában kifejezetten kijelenti: «Nem vagyok filozófus, hanem természetkutató» és másik nevezetes elméleti művében, «Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen» (1900) is leszögezi: «Mach-féle filozófia nem létezik». Valóban, munkáinak nagyrésze a «szaktudomány» területére esik: «Über die Definition der Masse» (1867), «Die Geschichte und Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit» (1872), «Die Mechanik in ihrer Entwicklung», (1883), «Die Prinzipien der Wärmelehre» (1896), «Die ökonomische Natur der Physikalischen Forschung» (1886), és a többi tanulmány, melyeket «Populärwissenschaftliche Vorlesungen» (1896) kötetben foglalt össze, – nemcsak címükben, hanem tartalmukban is a mechanika, fizika, fiziológia, pszichológia területére esnek, sőt a fentemlített elméleti munkái is túlnyomórészt természettudományi kísérleti anyagokat tartalmaznak. Ami ezen túlmegegy, annak jellegét is így határozza meg: «Nincs Mach-i filozófia, hanem legfeljebb egy természettudományi methodológia és ismeretpszichológia, és mindkettő, mint minden természettudományi elmélet átmeneti, tökéletlen kísérletek». Hogy mégis tullépi a szakterületeket, azt azzal indokolja, hogy «elsősorban arra törekedtem, hogy nem egy új filozófiát bevezessek a természettudományba, hanem hogy abból eltávolítsak egy régi állott bölcséletet.»

Ez a «régí állott bölcsélet» az ő szemében nem egyéb, mint a metafizika. És pedig metafizika nála nem a transcendenciáról szóló «tudomány», – hanem a metafizika területére tartoznak szerinte a «természettudományos dogmatikának» mindazok a fogalmak, amelyek antropomorfikus spekuláció eredményei, mint anyag, erő, atom, molekula, vonzás, taszítás, tömeg, gyorsulás, energia, végső realitás, Ding an sich, stb. Számára a tudomány nem egyéb mint bonyolult folyamatoknak a legegyszerűbb formában való leírása, funkcionális

nagyságviszonyok megadása, szabályszerűségek felkeresése a természetben analógiák segítségével, ismeretlennek ismertre való visszavezetése, egyszóval tapasztalataink kaotikus sokszínűségének egységesítése. Ez az álláspont megnyitotta az utat az együttérzés számára azok részéről, akik - a szocialisták - szintén elvetnek minden metafizikát. Növelte a szimpátia lehetőségét Machnak az a felfogása is, amellyel - az exakt matematikai természettudománynak minden mennyiségekre redukáló és bonyolult jelrendszerrel dolgozó módszerével előállott világ-idegenséggel szemben - ismét helyreállította a köznap ember «öszönszerűleg megszerzett természetes világfelfogását, amely őt cselekvésénél automatikusan vezeti». Nyíltan hirdeti, hogy «a közönséges ember filozófiai felfogása, ha a naiv realizmust ezzel a névvel akarjuk jelölni, a legmagasabb értékelésre tarthat igényt. Mérhetetlenül hosszú időn át fejlődött ki, az ember szándékos hozzájárulása nélkül; természetes képződmény s maga a természet gondoskodik fennmaradásáról. Ellenben mindaz, amit a filozófia alkotott, ezzel szemben csak jelentéktelen efemer értékű műalkotás. És tényleg minden gondolkodó, sőt minden filozófus rögtön elfoglalja ezt a gyakorlati álláspontot, mihielyt a gyakorlati élet szükségletei kizavarják egyoldalú intellektuális foglalkozásából».

A «természetes» világkép helyreállításában odaig megy, hogy nem tesz lényegbevágó különbséget a valóság és látszat között, amelyeket «a közönséges beszédben és gondolkodásban szembeállítunk egymással». Mert helytelen azt mondani a ceruzáról, amelyet a levegőben magunk előtt tartva egyenesnek látunk, ferdén vízbe mártva pedig törőtnnek, - hogy az első esetben a ceruza valóságban egyenes, a második esetben pedig csak törőtnnek látszik. Milyen alapon nyilváníttuk az egyik tényt a másikkal szemben valóságnak - teszi fel a kérdést - a másikat pedig a látszat nivójára süllyesztjük? Hiszen: «a bemártott ceruza környezeténél fogva optikailag törött, a tapintás és mérés számára azonban egyenes». Ugyanazokat a tényeket tehát más és más szempontból szemlélve, más és más eredményre jutunk. «Egyetlen álláspont sem bír abszolúte maradandó érvénnyel; mindegyik csak egy bizonyos cél szempontjából fontos». Ez a bizonyos cél pedig nem egyéb, mint ami a tudomány biológiai feladata, az hogy a teljesen fejlett emberi egyént lehető legteljesebb tájékozódásra képesítse.» Machnál tehát nem arról van szó, hogy a természet törvényszerűségeit a társadalomra alkalmazza, hanem a tudomány biológiai - az ember ön- és fajfenntartását, külső környezethez való alkalmazkodását elősegítő - funkciójára utal.

Igy előkészítvén a talajt - a tudomány eddigi eredményeit relativizálja, a megismerést mint életlani szükségletet beállítva azt «reális» alapokra fekteti, stb. - mostmár hozzáfoghat, hogy gondolatmenetének kopernikusi fordulatot adjon. Ez pedig abban áll, hogy a naiv realizmus álláspontjáról kiindulva megállapítja, hogy az érzékszervek «különböző körülmények között különböző érzeteket és észleleteket váltanak ki» ezen körülmények részint külsők (a tárgyakban levők), részint belsők (az érzékszervekben magukban fekvők), részint pedig legbelsők (a központi szervekben működők). Ilyen körülmények között «teljesen

értelem nélkül való az a gyakran felvetett kérdés, hogy vajon a világ valósággal létezik-e vagy csak álmokép. A leghadarabb álom is tény éppen úgy, mint minden más. A tények viszont nem mások mint az érzetek, mint a valóság analizisének utolsó állomásai, végső eredményei.

Ezel kapcsolatban azután felmerül a kérdés, vajon a világ csak a mi érzeteinkből áll-e. Idáig jutva, valóban szembe kell néznie azzal az állítással, hogy felfogása azonos-e a Berkeley-ével. Ő ez ellen tiltakozik és elhatárolja magát egyfelől tőle, másfelől pedig Kanttól, és Hume-álláspontjához érzi magát legközelebb. «Berkeley az «elemeket» valami rajtuk kívül fekvő, ismeretlen valóságtól (istentől) függőknek tekinti - írja - amely valóság számára Kant, hogy józan realistának lássák, kigondolja a «magánvaló» fogalmát, míg ezzel szemben az itt képviselt állásponton azt hisszük, hogy gyakorlatilag és elméletileg beérhetjük az «elemek» egymástól való függésével». Azaz az egyes érzetek, a színek, hangok, hő, nyomás, sőt még a «tér- és időérzetek» is a legkülönbözőbb módon vannak összekapcsolva, s hozzájuk hangulatok, érzelmek és akaratfolyamatok fűződnek. A szín, hang és nyomásérzeteknek térben és időben összekapcsolt bizonyos kapcsolatai viszonylag állandóbbaknak bizonyulnak és megalkotják azt, amit mi testnek nevezünk. Az ilyen kapcsolatok azonban csak relative állandóak, hiszen a «testek» változnak. De ugyanígy viszonylag állandónak találjuk az emlékképeknek, hangulatoknak és érzelmeknek egy különös testhez fűződő kapcsolatát, amelyet az én szóval jelölnek. A jelenségek világában való első tájékozódás a két szubsztancia fogalomnak a «test» és az «én» (anyag és lélek) fogalmának képződése által megtörtént, a további elemzés azonban rávezet bennünket, hogy ha a tárgyról az egyes elemeket elvonatkoztatjuk, akkor semmi sem marad: azaz az elemek nem tulajdonságai a testnek, hanem maga a test, a test egyenlő elemkomplexum és csak azt, «ami feltétlenül állandó, nevezzük szubsztanciának». Így «eltűnik az én és a világ, az érzet vagy jelenség és tárgy közötti ellentét» és csak különböző elemek összefüggéséről van szó. A szín pl. fizikai tárgy, ha a fényforrástól való függőségében vizsgálom, ellenben pszichológiai tárgy, érzet lesz, ha az ideghártyától való függőségére fordítom figyelmemet. «A két területen nem a tárgy különböző, hanem a vizsgálat iránya». Az egész külső és belső világ hasonló természetű csekély számából tevődik össze, mely elemek majd mulékonyabb, majd szilárdabb kapcsolatokat alkotnak.

S ezzel, úgy véli Mach, hogy a filozófia alapkérdését megoldotta, illetve «álproblémának» minősítheti. «Ha az egész anyagi világot felbontjuk elemekre - írja - amelyek egyuttal érzet név alatt a lelki világ elemei is, ha továbbá a tudomány egyetlen feladatát abban látjuk, hogy az összes területekről eredő, az azonos természetű elemek kapcsolatait, összefüggését, kölcsönös meghatározottságát kutatja, akkor joggal várhatjuk, hogy ezen a felfogáson fel fog épülni az egységes egyelvűség (monizmus) épülete és hogy megszabadulunk végre a káros, zavartokozó dualizmustól. Amennyiben az anyagot abszolút állandó és változatlan valaminek tekintjük, ténylegesen megsemmisítjük a fizika és a lélektan

közi összefüggést.» Ha tehát megállapítjuk, hogy Mach a monizmus mellett dönt és hozzá tesszük ehhez saját szavait: «ha már a közönséges »anyag« sem tekinthető másnak, mint az érzéki elemek viszonylag állandó kapcsolatára vonatkozó, önkénytelenül adódó természetes gondolatszimbolumnak, még sokkal inkább áll ez a fizika és a kémia mesterséges hypothétikus atomjaira és molekuláira», – akkor világos, hogy hiába konstruál »semleges elemeket«, ezek az elemek szellemi természetűek, ő maga tehát kimondatlanul is eldönti, hogy filozófiája idealista monizmus. De annak, hogy ezt nem mondja ki nyíltan, megvan a maga pontos szociális szerepe: a se nem materializmus, se nem idealizmus álláspontja, a kettő közötti harc álproblémává nyilvánítása, a »semleges« elemek segítségével a »harmadik út« keresése nyilvánvalóvá teszi, hogy miért bizonyult ez a filozófia alkalmasnak arra, hogy frontot formáljanak vele a marxizmus ellen. Egyik szociáldemokrata híve, Friedrich Adler, Machot mint a mechanisztikus materializmus legyőzőjét ünnepli (v.ö. »Ernst Mach Überwindung des mechanischen Materialismus«) és Mehring ellen polemizálva, aki tiltakozik a marxizmusnak Mach-hal való »kiegészítése« ellen, kereken kimondja: »A machizmus nem a marxit kiegészítő történelemfelfogás, hanem a marxi történelemfelfogásnak megfelelő természetfelfogás«. Egyszóval a marxizmus egyenlő történelmi materializmussal, azaz társadalomtudománnyal, a természettudományoknak a marxizmus »mellérendelt« megfelelő elmélete a machizmus. A két elmélet ad a világról egy »teljes képet«, másszóval a marxizmus, amennyiben a természet általános törvényszerűségeinek kutatásáról van szó, nem mint dialektikus materializmus, hanem mint »idealista monizmus« jelenkezik; illetve kell hogy jelentkezzen, ha t. i. el akarjuk téríteni a munkásságot a forradalmi osztályharcról és természetfelfogásról az illúziósággal akarjuk számára bizonyítani, hogy lehetséges számára harmadik út is.

Avenarius

Mach a »Die Analyse der Empfindungen« c. munkájában külön fejezetet szentel annak megvizsgálására, mi a viszonya Avenariushoz és a felfedezése, hogy mily közeli rokonságban van egymással filozófiájuk, csodálkozással tölti el, annál is inkább, mivel személyesen nem is ismerték egymást és egymás munkáiról is egymástól független fejlődésük viszonylag késői stádiumában vettek tudomást. De abból a tényből, hogy »Avenariussal való kapcsolatban a gondolatok rokonsága oly közeli, amint az különböző fejlődési és különböző területeken működő két egyénnel teljes kölcsönös függetlenség mellett egyáltalán várható« – semmi más nem lát és nem következtet, mint azt, hogy »azt a körülményt, hogy a különböző filozófiai gondolkodók utjai egymáshoz közelednek, pontosabban azt, hogy a filozófiai és a pozitív szaktudományokhoz tartozó megfontolások találkoznak, talán szabad kedvező előjelnek tekinteni a tudományok kölcsönös egybeilleszkedésére nézve«.

Ebből a nézelőből is kitűnik tehát, hogy Mach a tudományok immanens törvényszerűségére gondol, de figyelmen kívül hagyja a legdöntőbb szempontot, a társadalmi meghatározottságot, hogy a burzsoázia adott helyzetében hasonló filozófiára van szükség; hogy főleg erről van szó, mutatja, hogy Mach-hal és Avenariuszal egyidejűleg egész sor más hasonló irányzat is előtérbe került – az immanensek, a „kritikai” metafizikusok, a pozitívizmus legkülönbözőbb új kiadásai, a neo-idealizmusok és neo realizmusok, hogy csak azokat az empiriokritícizmushoz közelállókat említettük, amelyek ismertetéséről az adott keretek között le kell mondanunk – de amelyek egytől-egyig ugyanazt a társadalmi funkciót teljesítik, amelyet Mach és Avenarius: az objektív valóság és törvényszerűségei ilyen vagy olyan módon való eltüntetését, az idealizmus és materializmus között folyó küzdelemnek alproblémává való nyilvánítását és valamilyen harmadik ut keresését, amely végeredményben az idealizmus egyik vagy másik árnyalatába torkol. E közös főjellegzetességek mellett azután a különbségek társadalmilag jelentéktelenek s éppen e jelentéktelenségből való kiemelkedésre törekvés is egyik motivuma annak, hogy legalább a filozófiai előadásmód legyen bonyolult, mélynek látszó és az apológiát fedje el a „tudományosság” látszata.

Ezek a megjegyzések leginkább és elsősorban Avenariusra vonatkoznak, akinek „mesterséges terminológiája” volt az, ami Machot megakadályozta abban, hogy „a megegyezés örömét teljes mértékben élvezze”. Ez a terminológia, amely már több mint fogalomképzés és szinte módszerré válik, hasonló forrásokból táplálkozik, mint Spinoza *mos geometricus*-a, akinek iskolájába járásról tanuskodik is Avenarius első, jelentősebb műve, „Über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus” (1868). A hatások azonban nem maradnak egyirányúak, hanem eléggé változatosak és nem annyira történelmi, mint közvetlenek, kortársiak, ami talán összefügg azzal is, hogy külső élete is eléggé hányatott.

Richard Avenarius (1843–1896) német ugyan, de Párisban született. Leipzigben habilitál „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses” (1876) c. munkájával, amelynek – a címben kifejtett alapgondolata már határozott közösséget mutat fel Mach első munkájával. Már itt kitűnik, hogy a gondolkodás gazdaságosságának az elve mindkettőjüknél közvetlenül a Darwin-féle elméletben gyökerezik, de eredete megvan már Adam Smithnél, – lényegileg viszont nem egyéb, mint a szabadversenyes tökéletes termelés egyik döntő problémájának, a munka termelékenységének ideológiai visszfénye. A biológiai beállítottság erősen érződik még főmunkájában, a „Kritik der reinen Erfahrung” (2 kötet, 1888–1890)–ban is, melyet azonban már mint zürichi professzor ír; kiterjedelmű, de jelentős munkája még a „Der menschliche Weltbegriff” (1891), mely lényegében főmunkájának alapgondolatait tartalmazza és egyrészt arról tanuskodik, hogy zárt rendszer alkotására törekszik, másrészt elárulja azt az önfogultságot, hogy a rendkívül bonyolult és jelrendszert dusan használó előadásmódjáról azt hiszi, hogy főmunkája gondolatmenetét általa közérthetővé teszi. Hogy ez nem történt

meg, azzal a következménnyel járt, hogy a filozófiai közvéleményben csak lassan tört utat magának. Viszont annál érdekesebb és szociológiai elemzést igényel – amit majd Lenin-nek Machot és Avenariust bíráló, «Materializmus és empiriokriticismus» c. könyvével kapcsolatban meg is fogunk tenni, – hogy részben utolsó könyve, részben az Avenarius által szerkesztett «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»-ban elszórtan megjelent egyes tanulmányai mindjárt a német kiadás után oroszul is megjelentek.

Avenarius – Mach-hal szemben –mindenekelőtt erőteljesen aláhuzza, hogy nem tagadja a külvilágot és ezzel azt hiszi, hogy tételezte realizmusát – ismeretelméleti értelemben használva e kifejezést a «metafizikai»- ontológiai materializmus helyett – holott a materializmus kritériuma Engels óta egész világosan az elsődlegesség és megismerhetőség kérdéseivel kapcsolódik. Ugy képzelem, hogy azzal is erősíti álláspontját, ha visszautasítja a szolipszizmust, amelynek különböző variációi szerint «minden csak az én képzetem, minden csak az én tudatomban van, és csak a tudat a közvetlenül adott» – formulákban jelentkezik. Hozzáteszi ehhez, hogy helyesli a naiv-realizmust és «a tudományos megismerésnek nincsenek lényegileg más formái vagy eszközei mint a nemtudományosnak: minden speciális tudományos megismerés – forma vagy-eszköz tudományelőtti megismerések kiképzései». Ezek után talán joggal felemlül a kérdés, hogyan van az mégis – amire Lenin említett könyvében oly határozottan rámutat – hogy ez a szerzője által «empiriokriticismusnak» nevezett filozófia végső konzekvenciáiban a szubjektív idealizmusba vezet?

A «naiv realizmusnak» ebben az idealizmusba fordítását Avenarius is a tapasztalat fogalom komplex mivolta segítségével hajlja végre. «Először is – írja a Der Menschliche Weltbegriff. c. munkájában – tapasztalat az (külvilági tapasztalati tárgy által afficiált) érzékszervektől függő, másodsor az, ami ebből az érzékszervektől függőből és egy az érzékszervektől nem függőből áll: kétfős értelem, amely által lehetségessé vált, hogy a külsőtől függő tapasztalat alkatrészeket és pedig lényeges alkatrészeket foglaljon magában, amelyek nem külsőtől függőek és nem-tapasztalatiak». Avenarius a tapasztalat felfogását illetőleg bizonyos rangsort, illetve rangfokokat különböztet meg. A «naiv» megismerés három fázisának a «naiv empirizmust», a «naiv racionalizmust» és a «naiv kritikizmust» tekinti; az elsőnél a tapasztalati tények összességét egy «nem-érzéki segítségülhívása nélkül» véli a megismerő megismerni, a másodknál a «nem-érzéki» «érzékefeletti»-ként jelenik meg s végül a harmadinál «érzékelőtí»-ként. Egy másik rangsor – és egyben történeti fejlődés – az, amikor a megismerő egy préexistenciális lelket vesz fel, tehát a tapasztalatot a születés előtti állapot birtokának tekintő, a későbbi kultúra csak egy veleszületett tapasztalatról szól, s végül a harmadik fázisban az emberben a tapasztalat előtt csak képesség vagy hajlam van, amelyet a tárgy mozgásba hoz, illetve az érzéki benyomások aktualitássá és aktivitássá tesznek.

Mindezek azonban Avenarius számára csak történeti és logikai előzmények, hogy saját megoldásának döntő voltát annál inkább demonstrálhassa. Mindenekelőtt «külső» és «belső» tapasztalat között megszüntet minden különbséget: «Az én és a környezet minden tapasztalatban, amely megvalósul, eleve egymáshoz vannak rendelve és egyenlő értékűek: Az én és a környezet az adottságot illetően tökéletesen egyenlő fokon állnak és ez nemcsak az én és a környezet mint dolog egymáshoz való viszonyára, hanem az én és egy másik én egymáshoz való viszonyára is vonatkozik. A saját és idegen tapasztalat lényegében egyforma, csak az első esetben az idegen az én számára környezet, a második esetben az én az idegen számára válik környezetté. «Az én-tapasztalat és a környezettapasztalat ez összetartozását és elválaszthatatlanságát, amely minden tapasztalatban megvalósul; mindkét tapasztalati érték eme elvi mellérendelését és egyenlő értékességét, amennyiben mindkettő: az én és a környezet minden tapasztalatban és pedig ugyanabban az értelemben hozzátartoznak; egyszóval: e minden tapasztalat sajátos koordinációját, amelyben az «én» megjelölés az egyik (relatív) állandó tag, egy környezeti alkotórész - pl. a «fa» - vagy az «embertárs» megjelölés - a másik (relatív) változó tag, nevezem én az empiriokritikai elvi koordinációnak». Ez elvi koordináció elengedhetetlen tartozéka az én-megjelölés mint központi tag és az «embertárs» megjelölés mint ellentag.

Miért van mégis, - teszi fel Avenarius a kérdést - hogy az én - környezet - embertárs, stb. viszonylatok elválaszthatatlansága és nélkülözhetetlensége mellett, amelyek a «természetes világfogalmat», szolgáltatják, - a tapasztalati világnak ezt az egységét két irányban is széthasítják: egy külvilágra és egy belvilágra, az objektumra és a szubjektumra: a dolgokra és azok képzeleteire? A helyzet ugyanis az, hogy «az egyénnek van egy külső világa, amelyet észlel, tapasztal, megismer és egy belső világa, amely az ő észleleteiből, tapasztalataiból, megismeréseiből áll». - A válasz: az introjekció azaz a lélektani állapotoknak és tevékenységeknek a dolgokba való beléhelyezése, mely dolgokat azután az átélő, akaró én analógiájára fogunk fel, értelmezünk. A primitív animismus is ezt teszi, amikor a dolgokat mint lélekkel áthatott alanyokat fogja fel, de még a természettudomány «erő» fogalmában is az ember akaraterejének a dolgokba való beléhelyezése megy végbe.

Ilyen introjekciót támogat a nyelv is, és introjekció eredménye a megismerőképesség rangrendje, melynek alsó fokán áll az «érzéki» lélek, középen az értelem vagy intellektuális lélek és legmagasabb fokán az ész, «a lélek, vagy szellem, amennyiben ésszel bír, illetve ő maga ész», az «érzékleleti, a tapasztalattól független megismerésre való képesség, megismerések szabad alkotója». Hogy tehát a tapasztalatból minden metafizikai tartalmat kiküszöböljünk, vagyis elérjük a «tisztá» tapasztalatot, ki kell kapcsolni belőle minden introjekciót. Az eljárás az, hogy a «naiv» tapasztalatból eltávolítandók a csupán egyéni, logikailag tarthatatlan elemek. Ezen a módon kapunk a «természe-

tes» világfogalomból «tisza»-világ- vagy univerzális fogalmat, amely minden lehetséges individuális és történelmi tapasztalatból a közöset foglalja magában.

Az introjekció megszüntetése szellemi tevékenységében érvényesül a legkisebb erőfeszítés principiuma. E principium gyakorlati megvalósítását célozza Avenarius Mach által is panasztól frazeológiája miatt komplikáltnak látszó, alapján véve azonban könnyen áttekinthető jelrendszere, hogy az egyén és környezet között fennálló függőviszonyokat meghatározza. Az ember minden tapasztalati vagy állítási tartalma (az ún. E-értékek) közvetlenül a központi idegrendszerrel (C) függ, közvetve pedig a környezet alkotórészeivel vagy ingerektől (R), amihez még az anyagcsere hatásai (S) járulnak. Az ingadozások, illetve a C rendszer önállítási meghatározásai az egyén egész életét, illetve minden ismereti, érzelmi értékét. Mindez látszólag «leírás», – de Avenarius ezen túlmenően bizonyos összefüggés – törvényszerűségeket is feklílt, amelyek leírás-jellegüknel fogva csupán szabályszerűségekként hatnak, ténylegesen azonban éppoly önkényes «introjekciók», mint amilyenekről Avenarius beszél. Így pl. nála az inger és a táplálkozás egymással ellentétes folyamatok, azaz az ingerek által előálló kimerültséget a táplálékfelvétel egyenlíti ki, – vagy ha az R által létrehívott változás és az S által okozott változás egyenlők, akkor a C-rendszer nyugalmi állapotban marad, stb.

Az E-értékek elemekre és jellemekre oszlanak. Elemek az érzékleti tartalmak, amelyek Avenarius szerint azonosak az érzékleti tárgyakkal és ingerekkel – sőt pl. «a (viszonylag) egyszerű színek fajtáinak logikai értékéről» beszél, amivel jelezni kívánja, hogy ezeket nem szabad mint «külső» objektív tárgyakat érteni – a jellemek pedig az érzékletekre való szubjektív visszahatások, mint kellemes vagy kellemetlen, stb. Ily megfontolások alapján jut el azután Avenarius ugyanahhoz a tételhez, amely Machnál inkább klíndulópont, hogy t. i. «az én és a környezeti alkotórészek elemkomplexumok». A «logikai értékek» fenti értelmezéséből pedig az következik, – amit részletesen ki is fejt – hogy logikai értelemben igaz és hazug nincs; a megismerés kizárólag az erőfeszítés mértéke szerint orientálódik, amely szükséges ahhoz, hogy a tapasztalat bekövetkezzék.

Bármily nagy szellemi apparátust mozgat is tehát Avenarius, hogy a lét és tudat, a kül- és belvilág, az objektum és szubjektum elsődlegességének a kérdését azzal kerülje meg, hogy e kettősséget álproblémának nyilvántja, világos már az eddigiekből is – az elemek és jellemek természetéből többek között – hogy az elsődlegesség kérdésre megvan nála az elrejtett válasz: még pedig az idealizmus javára. De ha valaki előtt mindez még nem eléggé világos, hadd mutassunk rá arra, hogy Avenarius elismeri a C-rendszer «független vitalsorát» is, azaz olyan életfolyamatot, amelyet a C-rendszer önmagából vizsgál véghez, azaz nincs szüksége az R-hatására. Itt tehát mintha megszűnnék az elvi koordináció, – hogy a Lenin – által felvetett kérdésre – mi van ezzel az elvi koordinációval akkor, amikor ember még nem létezett a földön – ne is térjünk ki.

Ha igaz a latin mondás, hogy «habent sua fata libelli», akkor egyetlen könyvre se vonatkozik ez talán jobban, mint Hans Vaihinger (1852-1933) főművére, «Die Philosophie des Als-Ob»-ra (1911). A művet ugyanis huszonöt éves korában (1877-78) írta és három és fél évtizeden keresztül hevertette azzal a meggondolással, hogy majd a halála után hozzák nyilvánosságra. Közben – főleg anyagi okokból – Kant Kritik der reinen Vernunft – c. művével kapcsolatos magyarázatok összeállításával és bírálatával foglalkozott, melynek eredményeképp jött létre a «Kommentar zu Kants Kr. d. r. V.» 2 kötet (1881-1892), megalapította és szerkesztette a «Kant-Studien» c. folyóiratot, létrehozta a Kant-Gesellschaftot és újból megindította – mostmár saját filozófiájának ápolására és kiterjesztésére, hívei és munkatársai összefogására az «Annalen der Philosophie»-t. Több mint két évtizeden keresztül tanított a hallei egyetemen és 1906-ban mondott le katedrájáról, minthogy csaknem megvakulva munkaképtelenné vált. Részben ez a személyes motívum, részben azonban más, műve előszavában megírt okok késztették arra, hogy eredeti szándékától eltérve mint hatvan éves jó hírnévnek örvendő filozófus megjelenesse fiatalkori művét, amely aztán szenzációként hatott, egymásután több kiadást ért el – volt olyan kiadás, amely két hét alatt fogyott el – és a háború alatt mint a 3. kiadás előszavában megírja, «a katonai kórházakban, fogolytáborokban, sőt még a lövészárkokban is figyelmes olvasókra talált».

Vaihinger négy pontban foglalja össze azokat a szellemi áramlatokat, amelyek éretté tették a helyzetet arra, hogy filozófiáját megértsék, amire állítása szerint a mű megírásakor még nem számíthatott. Az első a voluntarizmus, amely szó alatt a Schopenhaueri akaratfilozófiát, a darwini létért való küzdelmet valamint Wundt – Windelband – Rickert-féle irányzatokat foglalja össze. A másik mozzanat a «biológiai ismeretelmélet», azaz a machizmus és empirio-kritizmus, melyből különösen a gondolkodás gazdaságosságának, a filozófiának mint a legkisebb erőfeszítés elvének megfelelő gondolkodásnak az eszméjét ragadja ki. A harmadik motívum Nietzsche filozófiája, amellyel – Nietzsche felfogásával – való rokonságát, és a közös gondolatoknak egy időben – a 70-es években – való keletkezését meglepetéssel konstatálja. S végül a pragmatizmus, amelyből a «gyakorlatilag igaz» gondolatát ragadja ki. Nem arról van szó, hogy úgy látja, a saját műve keletkezése idején létrejött eme változatos irányok túlhaladottá teszik filozófiáját és későbbi megjelenése nem lesz már érdekes; az sem lényeges, hogy bizonygatnia kell, a rokongondolatokra ő már előbb rájött, azok legalább is a többiekől függetlenül támadtak, tehát eredetiek. Hanem arról, hogy könyve, amelyről megírásakor úgy gondolta, hogy nem kellene érdeklődést és nem találna megértésre, – most (1911-ben) az a könyv lesz, «amelyre a jelennek szüksége van».

Bármennyire is csupán szellemi áramlatokat lát és könyve aktualizálása alapmotívumának felismerése iránt semmi érzéke nincs, - végeredményben igaza volt. Mert ő csak arra gondol, hogy kora filozófiájának két főáramlatát, a pozitívizmust és idealizmust foglalja egységbe, magasabb szintézisbe és ezért is nevezi filozófiáját 'idealista pozitívizmusnak' 'pozitívista idealizmusnak'; és csak azt tartja szem előtt, hogy valóságos iskolája támadt, hogy elméletét a tudomány szinte valamennyi területére alkalmazták hívei és tanítványai, így a matematikában, a fizikában, a biológiában, az orvostudományban, a jogban, a művészetelméletekben, sőt kísérletek történtek arra, hogy az einsteini relativitáselmélet és a vaihingeri filozófia szoros kapcsolatát kimutassák. S valóban alig egykét évtized leforága alatt a Vaihinger eszméit propagáló, 'továbbfejlesztő' alkalmazó művek egész áradata látott napvilágot, jeléül annak, hogy valóban olyan könyvről van szó, amelyre a jelennek szüksége van.

Csak éppen azt nem kutatták, hogy miért van éppen erre a könyvre szükség és miféle ez a jelen. Nem gondoltak arra, hogy azért lett olyan felkapott ez a filozófia, mert éppen azt az elméletet tartalmazza, amelyre a századforduló burzsoáziájának van szüksége, hogy valóban szintézis ez a filozófia, mindazoknak az eszméknek, szellemi eszközöknek a szintézise, amelyre az imperializmus és - elsősorban - a proletárforradalmak - küszöbére érő burzsoázia rá van utalva. Mert hiszen az se véletlen, amit Vaihinger regisztrál, hogy a vele rokongondolatokat tartalmazó filozófiák a 70-es években keletkeztek, - csak éppen arra nem gondol, hogy: a párisi kommün után és az első világháború előtt és alatt 'ragadták meg a tömegeket', tehát az 1905-ös és 1917-es orosz forradalmak között, amikor a párisi kommün már-már elfeledett véres-vörös árnyéka ismét rávetődött a polgári világra.

Hogy szól ez a filozófia, amely minderről a társadalmi körülményről és funkcióról halvány sejtélemmel se bírva mégis mindazt pontosan kifejezi és végrehajtja? Vaihinger másképp kérdez: 'hogyan van az, hogy mi tudatosan hamis képzetekkel mégis elérjük a helyeset?' S e kérdés jogosultságának alátámasztására rámutat arra, hogy - állítása szerint - mi 'atomokkal' műveleteket hajtunk végre, holott tudjuk, hogy atomfogalmunk önkényes és hamis, - és 'ami éppen a figyelemreméltó, szerencsésen és sikeresen dolgozunk ezzel a hamis fogalommal.' Számolunk a matematikában a 'végtelen-kicsi'-vel, bár tudjuk, hogy ez ellentmondással teli, tehát teljesen hamis fogalom. De azt is tudjuk, hogy e hamis fogalom nélkül a felsőbb matematikában egyáltalán nem jutnánk előre, sőt úgy találjuk, hogy még az elemi matematikában is nélkülözhetetlen. A legkülönbözőbb tudományokban nagyon sok ilyen tudatosan hamis feltevessel dolgozunk és azzal igazoljuk őket, hogy hasznosak. A gyakorlati életben is így járunk el: 'az akaratszabadság feltevése a szükséges alapja társadalmi és jogrendünknek és mégis logikai lelkiismeretünk azt sugja, hogy az akaratszabadság feltevése logikai nonsens'. És mégsem mondunk le erről a képzeletről: hiszen hasznos, sőt nélkülözhetetlen. Vaihinger bevonja vizsgálódásaiba - és ennek, mint látni fogjuk, külön is megvan a jelentősége - a val-

lást is, mondván, hogy «logikailag tarthatatlan, feltétlenül hamis képzelőmódokat használunk, bár keresztüllátunk hamisságukon».

Vaihinger alaptétele - és egyben filozófiájának programja így hangzik: «mind az elmélet, mind a gyakorlat, valamint a vallás területén is a helyeshez a hamis alapján és segítségével jutunk el.» S e program megvalósítása során nemcsak a matematikus, teológus, fizikus és jogász módszertani eljárását akarja egységbe foglalni, hanem kiterjeszti kutatását a filozófia valamennyi diszciplínájára: büszkén idézi, sőt műve mottójául is felhasználja mestere, F. H. Lange egyik hozzáírt levelét: «Meg vagyok róla győződve, hogy az itt kiemelt pont egyszer a filozófiai ismeretelmélet sarokköve lesz», s úgy érzi, hogy nemcsak módszert, hanem teljes rendszert, mégpedig, mint könyve alcíme szól, «az emberiség elméleti, gyakorlati és vallási fikcióinak rendszerét» alkotja. A «mintha» filozófiája tehát nem egyéb, mint annak kimutatása, hogy a tudatos fikciók: «nélkülözhetetlen alapjai tudományos kutatásunknak, esztétikai élvezésünknek és gyakorlati cselekvésünknek». Tehát nem hipotézisekről, hanem fikciókról van szó: nem olyan tudományos előfeltételezésekről, amelyek igényt tartanak rá, hogy beigazolódnak, vagy ellenkező esetben eivettessenek, hanem olyan előfeltételezésekről, amelyek hamisságáról a kutató eleve meg van győződve, de mivel hasznosaknak bizonyulnak, eredményeket, a kitűzött tudományos célt el lehet érni velük, használjuk őket.

Ezt a folyamatát a gondolkodási funkciónak organikusnak, az ember biológiai-fiziológiai adottságának fogja fel. Minden ilyen természetes képesség, mint minden organikus funkció, gyakorlás, fejlődés és öröklés útján művészeté fokozható. Ilyen értelemben a gondolkodás művészet, - a gondolkodásról szóló tudomány, a logika pedig művészettan. A logikai funkció mint sajátos tevékenység a gondolkodás «műfogásaiban» mutatkozik, termékei pedig «műfogalmak»: fikciók.

A fikciók rendszere, tudományterületei, története teszik ki azután Vaihinger terjedelmes művét, melynek elterjedéséhez hozzájárult könnyed, világos stílusa, áttekinthető szerkezete, szellemes ötletei. Nincs terünk a mű részletes ismertetésére, inkább csak jellemzésül néhány vonását emelnénk ki. Így egyes fikciócsoportokat külön-külön tárgyal, de bármennyire is hangsúlyozza, hogy mesterséges klasszifikációról van szó, egyrészt nyilvánvaló a rendszerezésre való törekvése, másrészt pedig még a felosztás egységes alapjának a biztosítása sem sikerül s inkább összefüggéstelen felsorolás lesz belőle, de úgy, hogy még bizonyos átfedéseket sem sikerül kiküszöbölnie. Így beszél «absztraktív» vagy «neglektív» fikciókról, amelyek közös jegye «a valóság bizonyos elemeinek az elhanyagolása», amire mint «standard-példát» Adam Smith fellelését hozza fel, hogy t. i. «az emberek minden cselekvését csak az önzés diktálja», aminek az az értelme, hogy az emberek cselekedeteinek bonyolult motívumai-ból egyetlen egyet kiragad, mintha az volna a kizárólagos ok. Ilyen módon, és pedig példákkal világítja meg a többi fikciócsoportot is, mint a sematikus, para-

digmatikus, utópikus és tipikus fikciókat. A felsorolási elvek keveredését mutatja, hogy jogi, matematikai, etikai, mechanikai, fizikai stb. fikciók mellett, amelyekkel azt igyekezik igazolni, hogy e tudományoknak mily termékeny eszközei a fikciók, filozófiai-logikai-ismeretelméleti problémákat is fikciókból akar megoldani. Így részletesen taglalja az analógia - illetve szimbolikus fikciókat, vagyis az analógia-következtetések jelentőségét a megismerésben, az általános fogalmak, a heurisztikus elvek, mint fikciók szerepét, továbbá a végtelen, az anyag, a Ding an sich, az abszolút és más fogalmakat, mint amelyek szintén csak fiktiiv mivoltukban hajtanak hasznát a tudománynak, de amelyek ténylegesen nincsenek, sőt még érvényes fennállásukról sem lehet beszélni.

Nyilvánvaló, hogy a példák még nem érvek és nem bizonyítékok; ezért Vaihinger megpróbálkozik a fikciók fogalmának elemzésével és a következő lényeges jegyeket állapítja meg: 1. Ellentmondás a valósággal vagy önellentmondás is: a fikciók erőszakossága, 2. a fikciók későbbi történelmi elesése vagy logikai kiesése; az elkövetett hiba szükséges korrekturája, 3. a fiktivitás nyomatékosan kimondott tudata, harcban az emberek ama hajlamával, hogy a szubjektívot objektiválják, s végül 4. a célszerűség. Annak ellenére azonban, hogy a fikciót élesen szembeállítja a hipotézissel, nem hunyhat szemet az előtt, hogy a hipotézisnek is nagy szerepe van a tudományok fejlődésében. E szerep jelentőségének csökkentésére azután egy sajátságos törvényszerűséget vesz fel, amely a fikció és hipotézis közötti ellentét-viszony mellett egy speciális összefüggés-viszonyt is konstitúál, - még pedig az egymásba átmenés, átfejlődés jelenségét, amelyet ő az idea-eltolódás törvényének nevez. Valamely képzet fejlődésének két szakaszáról van szó; az első szakasz: a fikciótól a hipotézisen keresztül a dogmához jut el, a második szakasz pedig a fordított fejlődési utat teszi meg: a dogmától a hipotézisen keresztül a fikcióig. Az illető képzet fiktiiv jellegének tudata ugyanis az idők folyamán eltűnik és hipotézisként mutatkozik; a hipotézis viszont később bebizonyítotttnak vélt tézis lesz, azaz dogma. A visszafelé ut pedig akként áll elő, hogy a kritika szétszedi a dogmát és ebből hipotézis lesz, később pedig kitűnik, hogy a hipotézis számára nincs bizonyíték vagy önmagában véve is ellentmondásos, ugyanakkor azontán világos az is, hogy a megismerés gondolatfolyamatában igen hasznos és így a hipotézis átalakul fikcióvá.

A fikció végeredményben nem más, mint lelki képződmény. A lélek "találékony", a segédeszközök kincsét teremti, hogy megszüntesse azt a feszültséget, amelyet az ellentmondásos érzettömegek okoznak a lélekben. "A szükségből és fájdalomból gyul fel a szellemi fejlődés, az ellentmondástól és ellentétől ébred a tudat és az ember többet köszönhet szellemi kibontakozását illetőleg ellenségeinek mint barátainak." A "külvilágnak" az egész folyamatban csak annyi szerepe van, hogy izgatja a lelket, előldezi azt a bizonyos feszültséget. Az objektív létet magát azonban egyáltalán nem ismerhetjük meg, s így a gondolkodás funkciója elérte célját, ha az adott érzetkomplexumokat érvényes fogalmakká, általános ítéletekké, meggyőző következtetésekké feldolgozva olyan

világképet hoz létre, hogy ez után az objektív történetét ki lehet számítani és az események menetébe való cselekvő beavatkozásunkat sikeresen végrehajthatjuk. «Nem a feltételezett 'objektív léttel' való megegyezés, - írja - amely számunkra közvetlenül sohasem hozzáférhető, tehát nem a külvilág elméleti leképezése a tudat tükrében, és így nem is a logikai termékeknek az objektív dolgokkal való elméleti összehasonlítása kezeskedik számunkra azért, hogy a gondolkodás elérte célját, hanem a gyakorlati próba, vajon lehetséges-e ama logikai produktumok segítségével kiszámítani a mi közreműködésünk nélkül történő eseményeket és a mi akaratú impulzusainkat célszerűen végrehajtani a logikai képződmények direktíváinak megfelelően».

Amint e szavakból kitűnik, nemcsak a kanti agnoszticizmust viszi ad abszurdum, nemcsak a világot oldja fel machi-avenariusi érzetkomplexumokban, nemcsak a pragmatista - biológiai és nem a marx-lenini - gyakorlatot teszi meg az igazság próbájának, amennyiben «igazságról a szó közönséges értelmében nem lehet szó többé», - hanem nyíltan hirdeti az ismeretelméleti nihilizmust, mondván, hogy a «mintha filozófiája» «tudatosan és határozottan mindenben nemcsak kételkedik, hanem minden egyenesen tagad, amit még állítólagos intellektuális vagy etikai szükséglet alapján mint «realist» fel lehetne tenni.»

E nihilizmusnak - amelyet ő «pozitívizmusnak» nevez, van egy másik oldala is, az «idealizmus», a tudatos hazugságok rendszere, az «emberiség hasznos értékes fikciói», amelyek nélkül «az emberi gondolkodás, érzés és cselekvés kiszáradna». Ez az «idealista pozitívizmus» tehát teljesíti a nihil felé tántorgó burzsoázia számára a kettős feladatot, a «pozitívizmussal» elhiteli, hogy tudományról van szó, tehát bízhatik benne, az «idealizmussal» szállítja az élethazugságot - a vallásban már nem hívők számára a hitet, hozzá «mindama számtalanok számára a megoldást és megváltást, akik egyfelől a felvilágosodás bomlasztó kritikája által megtévesztve, másfelől az orthodoxia merev formuláitól megfélemlítve külsőleg és belsőleg egyaránt szorongatottnak érzik magukat».

A szabadversenyos kapitalizmus filozófiatörténetének lezárulására - e polgári filozófia társadalmi funkciójának jellemzésére és egyben kritikájául - mi se tudnánk találóbbat mondani, mint Vaihinger saját szavait: «A mintha szemlélet meghozza számunkra a belső és külső békét».

~*~*~*~

A SZABADVERSENYES KAPITALIZMUS MAGYAR FILOZÓFIÁJA

E korszak társadalmi-történelmi alapjai a magyar olvasó előtt sokkal ismertebbek, semhogy az adott szűk keretek között részletekbe kellene bocsátkoznunk. Csupán emlékeztetőül utalunk e kor három fejlődési szakaszára, az egyszerűség kedvéért három dátummal jelölve meg e szakaszok kezdőpontjait. Ezek: 1825, 1848, és 1867. Az 1825-i országgyűlésen jutott kifejezésre a társadalmi átalakulás szükségessége. Innen lehet számítani a reformmozgalmat, melynek vezető szelleme Széchenyi István, aki műszaki, gazdasági, jogi, hitel- és adóügyi, valamint közlekedésügyi és tudományos reformokkal az adott társadalom keretein belül óhajtja az ország életének kapitalista viszonyok felé közzelítését. A feudalizmus és kapitalizmus kompromisszumos együttműködésének angol mintája lebeg a szeme előtt, lényegében azonban a porosz uton járna, ha a különböző bel- és külpolitikai, gazdasági és társadalmi - itt nem részletezhető - erők érvényesülése gyorsabb fejlődési tempót nem diktálna, amelynek során a főúri vezetés mindinkább a köznemesi és részben deklasszáldott nemesi, részben városi-polgári, részben pedig jobbágyságból felemelkedett értelmiségi rétegek kezébe került és amely vezetés révén - élén Kossuth-tal - a fejlődés tetőpontját az 1848-49-i szabadságharcban érte el.

Hogy mennyire megérették a viszonyok a polgári átalakulásra, mutatja, hogy erős polgári rétegek hiányában a köznemesség-vezette - s emiatt meg-megtorpanó forradalom vérbefojtása ellenére az ellenforradalom volt kénytelen egész sor olyan intézkedést megtenni, amelynek a végrehajtása a forradalom feladata lett volna: mint pl. a céhek megszüntetése, a szabad ipar konstituálása, stb. Az 1867-es «kiegyezés» tulajdonképpen a már kialakult állapot - a polgárság lemondása a forradalmi eszközök igénybevételéről, belenyugvása az állam feudális és részben osztrák burzsoá-vezetésébe, bizonyos gazdasági előnyök ellenében a nagybirtok kérdésének nem bolygatása, stb. - köz- és magánjogi szentesítése volt, amely szabadabb mozgást biztosított a kereskedel-

mi és ipari tőkének. Ennek révén oly lendületet kapott a tőkés fejlődés, hogy az új század küszöbén a magyar kapitalizmus is átléphetett az imperialista szakaszba, ha csak részben is mint imperialista-monopolista hatalom, részben pedig mint idegen imperialista-monopolista hatalomnak kiszolgáltatott félgymarmati ország. Ez a fejlődési vonal végighúzódk Magyarországon 19. századi történelmében, a másik oldalon a kapitalizmus nyomán kialakuló proletariátus és osztálylázszerveződő mozgalmak oldalán is, úgyhogy a magyar speciális vonásokat felfedező részletező elemzés eredményei mellett a tőkés termelési mód kibontakozásának általános törvényszerűségei - ha időbeli eltolódással is a nyugati szomszédaihoz viszonyítva - pontosan szemléltethetők. De a speciális vonások sem egyedülállóak, - pl. sok más rokonvonás mellett jellemző a polgári rétegek viszonylagos gyengesége miatt úgy a magyar, mint az orosz fejlődésre, hogy a polgári eszméiség az irodalomban és irodalmi elméletekben igyekszik kezdetben utat törni magának és e korszakok filozófiája nem érik be nagy rendszerezésekben, hanem kimerül egyes tanulmányokban és többnyire a filozófia periférikus problémáival foglalkozó művekben. S amit a cári zsarnokság elvégzett saját filozófusaival - hogy börtönbe, száműzetésbe, halálba és emigrációba juttatta őket, - ugyanezt a feladatot teljesítette nálunk a forradalom eltiprása és nyomában a reakció, amely részben kioltotta nagyravahivatott elmék életét, részben elhallgattatta, részben pedig eredeti útjától eltérítette és saját szolgálatába kényszerítette őket.

De bármennyire vonzó is az analógia továbbkövetése, - hogy az orosz forradalmi demokraták mellé odaállítsuk a magyar forradalmi demokratákat, elsősorban Vasvári Pált és Horárik Jánost, - úgy érezzük, éppen e filozófusokkal szemben követnénk el igazságtalanságot, ha e párhuzamot rajtuk keresztül folytatnánk. Nem beszélve arról, hogy ezek életművének monografikus feldolgozása még a jövő feladata, - rá kell mutatni arra, hogy Vasvári huszonhárom éves korában halt meg mint partizánharcos a forradalom csataterén, tehát megmaradt művel csupán szárnypróbálgatások, amelyek alapján tehetségét és nagyravahivatottságát lehet csupán megállapítani, de semmiesetre sem tudományos eredményeit felmérni, - Horáriknak pedig állítólagos «főmunkája», amelyből meg lehetett volna bölcsőlete profilját rajzolni, elveszett és pedig minden valószínűség szerint örökre. Az aránytalanság bűnébe esnénk tehát, ha egy olyan munkában, amely kész és teljes életműnek felmérését és értékelését végzi, helyet szorítanánk számukra. Hiszen már az is bizonyos lazítás ez elven és köteles tiszteletadás nemzetünk iránt, ha egyáltalán szólunk e korszak magyar filozófiájáról, amely utat, eredetét, nagyot nem adott az emberiség filozófiai kincséhez számára. De mentesül szolgálhat, hogy legalább olyan három filozófusról - Eötvös Józsefről, Erdélyi Jánosról és Böhm Károlyról - teszünk említést, akik e kornak bölcsőleti sivárságában legalább szakfilozófusoknak számítanak és műveiknek nemcsak művelődéstörténeti érdekességük, hanem a magyarországi osztályharcokban figyelemreméltó funkciójuk is van.

Eötvös József báró (1813–1871) aulikus érzelmű nemesi családból származik, de nevelője, a Martinovics-féle összeesküvésben résztvevő, három évi börtönt szenvedett republikánus Pruzsinszky József hatása alatt demokratikus, liberális, nemzeti irányba fejlődik. Jogot és bölcsészetszert tanul, ügyvédi vizsgát tesz, közhivatalt vállal. Érdeklődése azonban az irodalom felé fordul, huszonkét éves korában már akadémiai tag és Trefort Ágoston kíséretében tett nyugateurópai utazásai nemcsak élményekkel gazdagítják, látókörét szélesítik, tudását mélyítik, hanem hivatásának tudatát is emelik. Első regénye, 'A karthausi', (1841) egy még helyét nem találó, külföldi élményeivel teltt nyugtalan fiatal ember belső vívódásairól és a korhangulat iránti érzékenységről tesz tanuságot; – az arisztokraták és demokraták között folyó küzdelemben, mely a regény eszméi mondanivalója, ez utóbbiak iránti rokonszenvéről győződhetünk meg. Határozottabb politikai profilt mutat második regénye, 'A falu jegyzője' (1845); írója ekkor már a reformokért sikraszálló ellenzéknek az egyik politikai vezére a főrendi táblán és a regény politikai törekvéseinek szószólója: harc az elavult megye-rendszer ellen, a közigazgatás központosításáért és az ellen a visszasság ellen, hogy 'házunkban egy rendé minden jog kötelesség nélkül, a másikké minden kötelesség jog nélkül' – hogy aztán harmadik regényében, a 'Magyarország 1914-ben' (1847) a Dózsa-féle lázadáson keresztül bemutassa 'hová vezethet a késedelem, na embertelen intézményeink javítása elmarad'. Szépirodalmi munkássága mellett politikai és szociális tárgyú röpiratokat jelentet meg, az 1848-as Batthyány-kormányának vallás- és közoktatásügyi minisztere lesz; Kossuthot azonban nem követi a fegyveres ellenállásban – és mint ahogy történeti regényének hőse, Lőrinc pap, megtagadja a forradalmat és vezérét, Dózsát, mondván: 'Az út, melyen azt eddig tettem, nem vala az, mely célhoz vezethet. Az igazság diadalát nem vad erőszak fogja kivíni. A nép szabaddá nem válhatik, míg azt lelki sötétség fogja körül' – ő maga is elhagyja az országot és külföldre emigrál. Münchenben él, itt írja állambölcseleti főművét: 'A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra' (2 kötet, 1851–54), majd visszatérve politikai tevékenységgel és írásokkal (Die Garantien der Macht und Einheit Österreichs, 1859, Gondolatok, 1864, A nemzetiségi kérdéstről, 1865) egyengeti a kiegyezési politika útját és annak győzedelmeskedése után az Andrássy-kormányban ismét vallás és közoktatásügyi miniszter lesz.

Állambölcselete a liberalizmus gondolkörében mozog. Bár egyes elszórt mondatai arra mutatnak, hogy a marxizmus eszméi – bizonyára közvetetten – nem maradtak rá nézve teljesen hatás nélkül: 'alkotmányaink – írja – a szegényebb osztályok elnyomására szervezzék' vagy a francia forradalomról szólva kijelenti: 'Csalódnak, kik ezen nagy eseményt ideológok művének tekintik. Nem eszmék, hanem nagyon is anyagi szenvedések és szükségek bír-

ták rá a népet, hogy 1789-ben a régi állapot ellen feltámadjon. . . A forradalom millió meg millió hive nem eszmékért, hanem állapota javításáért küzdött» - mégis álláspontja alapján véve idealista, minthogy a társadalmi haladást eszmei, sőt vallásos-eszmei tényezők eredőjének tekinti. «Nem ismerek istentelenebb állítást annál, mely szerint a mindenható önmagának és az angyaloknak mintegy időöltésül hozta e világra az embert, hogy kegyetlen örömét találja azon nyugtalan törekvésben, amint bizonyos körben forog, s azon tehetetlen erőlködésekben, amint a porból kiemelkedni törekszik, hogy fájdalmas eséssel megint visszaesüllyedjen abba». Tehát az embernek istentől adott feladata van és ez nem egyéb mint a haladás szolgálata. «Aki isten jó és igazságos voltában hisz, a haladást sem vonja kétségbe. . . oly kevésbé fér össze igazságos voltával, hogy elvesztetteknek tartsuk éppen a legjobbak iparkodását, kik az emberiség előhaladása érdekében minden időben fáradoznak.» Bármennyire vallásos színezetet ad is azonban a társadalmi haladás motiválásának («a jobb utáni vágyat. . . isten oltá az emberi természetbe») ennek a kereszténységgel való ellentétét világosan látja: «mert az ígért mennyi boldogságra csak annyiban teheti magát az ember méltóvá, amennyiben e földön fölemeli magát». S a végén nyíltan kimondja: «az eszmék idézik lassanként elő azon szükségeket, melyek szorosabb értelemben nem állati ösztöneink kielégítésére vonatkoznak». De ami érvényes az egyes emberekre, érvényes egész népekre is. Az emberi gondolkodásnak ugyanis «örök törvényei» vannak, «amelyeknek egész népek uralkodó eszméinek fejlődési rendje is alá van vetve». S ehhez az alapelvhez kapcsolja azután a haladás gondolatát, mondván, hogy «minden eszme csak akkor s azon alakban válik egyes korszakokban uralkodóvá, melyben azt az általános haladás érdeke megkívánja».

Igy jut el a XIX. század három uralkodó eszméjéhez, a szabadsághoz, az egyenlőséghez és a nemzetiséghez. «A szabadság - írja - oly állapot, melyben az ember saját tehetségeinek s amennyire ezek engedik, a természetnek korlátlan ura; az egyenlőség csupán eszköz, hogy mindenki a szabadság élvezetéhez juthasson; a nemzetiség pedig az egyéni szabadság elvének alkalmazása egész népekre».

Hogy ezek megvalósítása miért nem történt meg eddig, annak taglalásában is megmutatkozik egyrészt a gazdasági kérdésekben való járatlansága, másrészt a francia felvilágosítók hatása és idealista világszemlélete. Több évszázad társadalmi fejlődésének irányát, amely a három eszme megvalósításától inkább eltérít, mint hozzá közelít, a tévedésre vezető vissza és pedig «a tévedés vagy magukban az eszmékben, vagy ezen eszmék alkalmazásában rejlik. Vagy azt kell feltennünk, hogy a keresztény polgárosodás hamis eszmékből indulva ki, oly célok után fárad, melyeket elérni nem lehet, vagy pedig azt, hogy az összes tudomány és államművészet, félreértvén az uralkodó eszméket, nagy feladatának megoldását tévúton kísértette meg.»

A három eszme további elemzése aztán arra az eredményre juttatja, hogy azok ellentmondanak egymásnak és ez is a megvalósulás útját állja. De ugyanez az elemzése rávilágít Eötvös osztálykorlátaira is, amennyiben megmutatkozik, hogy a szabadság eszméje nem egyéb, mint a formális polgári szabadság. Ezt nem fedi el az a misztikus elmélete sem, amely szerint az egyenlőség és szabadság eredeti eszméi közötti ellentmondás lényegileg «ókor-i és a keresztyén polgárisodás alapelvei között létezik», mert az ókori, az egyenlőség elvén nyugvó, központosító római állam eszméje megrontotta a keresztyén kultúra eredményeként létrejött szabadság eszméjét. Valójában azonban a szabadversenyes kapitalizmusban van ellentmondás a szabadság és egyenlőség között, mivel csak a kizsákmányolás szabadsága nem fér össze az egyenlőség elvével. Eötvös azonban – idealista léte – a kettő viszonyát a fejetetejére állítja és nem a gazdasági alapokból indul ki, hanem a politikai felépítményből, amikor a politikai egyenlőségben, a többségi elv érvényesülésében látja az egyéni szabadság elnyomását. A népszuverenitás éppoly zsarnokságot jelent, mint az abszolút monarchia és ezért tesz egyenlőségi jelet a deszpotizmus és a kommunizmus közé: «A lényeg – írja – mire nézve a kommunizmus minden követője egyetért, abban áll, miszerint az állam céljaul a teljes egyenlőséget, s eszközül e célra az egyéni föltétlen alárendelését az államnak tekintik. S miután az egyén teljes alávetése az állam hatalmának csak úgy lehetséges, ha az államot korlátlan hatalommal ruházzuk fel, s mivel az általános egyenlőség elvét akkor lehet leginkább megközelíteni, ha az alól csupán egy személy van kivéve, következik: hogy a deszpotizmus nemcsak ellentétben nincs a kommunizmus elveivel, sőt szükséges eredménye ennek s oly forma, amelynek elvei annak leginkább megfelelnek».

Amikor tehát a három eszme egymásnak ellentmondó jellegét megállapítja – mert a majoritás elv érvényesülése nemcsak az egyéni szabadság, hanem a nemzetiségi elv elnyomásával is együttjár – döntenie kell, hogy melyiknek ad elsőséget a három közül. S a döntése a szabadság eszméje mellett szól, hiszen «a szabadság utáni vágy minden emberrel veleszületett» és «minden megszorítás szenvedés forrása ránézve». Az egyenlőség csupán eszköz a szabadság megvalósítására: «a proletárság is csak azért lelkesül az egyenlőség elve mellett, mivel egyedüli eszköznek tartja a szabadság elérésére, s a nép ezen osztályától is mindig távol volt a gondolat, hogy a szabadságot az egyenlőségnek feláldozza».

De ha lehántjuk taglalásairól a metafizikai, idealista mázt, és szem előtt tartjuk megállapításait, hogy a szabadság és egyenlőség eszméinek együttes megvalósulása az állam felbomlásához vezetne, és a nemzetiség eszméje is, amely a másik kettővel egyszerre ellenkezik, követeli az eddigi államok szét-tördelését, – akkor kitűnik, hogy alapjában véve az állam és társadalom közötti ellentét áthidalhatatlanságáról van szó és a kivezető út, vagy a társadalmat kell új alapokon rendezni, vagy az államot mássá tenni, mint ami eddig volt.

S határozott válasza ez utóbbi alternatíva melletti állásfoglalása: és pedig az államot úgy kell átalakítani, hogy abban az egyéni szabadság minél tágabb működési kört találhasson. A kormányzás célja az egyéni szabadság széleskörű megvalósítása. E követelmény azonban újabb ellentmondásokat rejt magában; hiszen e cél megvalósítása csak erős állam útján lehetséges. A kivezető út olyan erős központi kormány, amelynek működése azonban csak a legszükségesebb dolgokra korlátozódik. Más felől az egyéni szabadság biztosítására az önkormányzat elvének alkalmazását tartja célravezetőnek az állami élet különböző területein. «A kormány feladata csak az - írja naplójában - hogy kormányozzon, a kezdeményezés nem a kormánytól, hanem a néptől várható. . . ahelyett, hogy az állam eddig minden önálló szervezett társaságot maga mellett elnyomott, mert hatalmát félté, inkább azon kell dolgoznunk, hogy minél több ilyen szervezet létezzenek, melyek az állam hatalmát korlátozzák». A harmadik uralkodó eszme, a nemzetiségi kérdés megoldását szintén az egyéni és csoportos szabadság biztosításától várja, de ennek előfeltétele a gazdasági boldogulás is, melynek alapja a gazdasági szervezkedés szabadsága.

Semmi önkényesség vagy túlzás nem vezetett bennünket akkor, amikor Eötvös eszmemenetét regisztráltuk: az egymásnak ellentmondó elvek és gondolatok Eötvös elvei és gondolatai, - s ezzel nem annyira az ő rendszerező képességének hiányait, mint inkább annak az osztálynak ellentmondásos helyzetét jellemzik, amelynek ő csupán szócsöve: a liberális polgárét, akinek gazdasági és társadalmi tevékenységét korlátozza a centralisztikus állam, mégis küzd a vármegyei önkormányzat feudális, szabad kereskedelmet, piacot korlátozó, ősi privilégiumait őrző tevékenysége ellen; aki anyagi eredményesség szempontjából igényli a nép szabad mozgását, kezdeményező kedvét, sőt gazdasági szervezkedését is, viszont - ellentétben pályatársaival és elvbárátaival - nem látja naiv álmodozásnak a kommunizmust, hanem kiindulva abból a megfontolásból, hogy a társadalmi fejlődés nem áll meg a polgári társadalomnál, reális lehetőségként fogja fel - és elkerülendőnek tartja. «Igen kár megvetéssel tekinteni azokra - írja - akik egész új szociális viszonyokról szólnak. Nem tudja senki, hogy mindaz, ami most utópiának látszik, nem fog-e egykor létesítettetni». S ha ez a kérdés előtérbe kerül nála, - ismét csak a polgár életérdeke nyilvánul meg abban, hogy legfőbb veszélynek a kommunizmust tartja. Mert ha berzenkedik is az állam tulkapásai ellen, sőt addig megy, hogy kijelentse, «az állam jelen intézményei ma sokkal biztosabb eszközök nyújtanak az egyéni birtokjognak megsemmisítésére», t. i. mint akár az erőszakos forradalom - és ez az eszköz az adózás, - mégis, ha a fenyegető kommunizmusról van szó, liberalizmus ide, szabadság oda, ez ellen mégis csak legfontosabb védekező eszköz az állami erőszak. «Az államnak - írja - elvégre nem marad a veszélyes tanók ellenében egyéb óvszere, mint az anyagi erő».

A társadalom ellenkező pólusáról jön és a demokratizmustól a polgári liberalizmus felé haladásban találkozunk báró Eötvössel a filozófiailag tespedő korszak egyik kiemelkedő szakfilozófusá, a jobbágyivadék Erdélyi János (1814-1868) Ügyvédi oklevelet szerez, de pályáját nem folytatja, író lesz. Folyóiratokat, népköltési gyűjteményeket szerkeszt, a Kisfaludy Társaság titkára. A 48-as forradalom alatt a Nemzeti Színház igazgatója, és a *Repubblica* c. lap szerkesztője. Forradalmi dalait «Szabad hangok» cím alatt jelenteti meg. A szabadságharc leverése után egy ideig bujdosik, majd álméven fejt ki irodalmi és publicisztikai tevékenységet. Lassankint visszanyeri legalitását, de az Akadémia főtitkári állására kiírt pályázatát elutasítják. A restaurációs irodalmi élet nem fogadja be s így elfogadja 1851-ben a sárospataki főiskola meghívását, ahol mint a filozófia professzora és a főiskola könyvtárosa haláláig működik. Megalapítja a Sárospataki Füzetek c. filozófiai gyűjteményt és részt vesz az Újabb Nemzeti Könyvtár szerkesztésében.

Az irodalomban előbb mint költő lép fel, majd tüzetesebben foglalkozik kritikával és esztétikával, valamint a népköltéssel és csak a forradalom után válik szakfilozófussá. A magyar népköltészeti kutatások terén uttörő munkát végez; e kutatásokra nem csak Herder műveiből merít ösztönzést, hanem az alsóbb osztályhoz tartozósága, a nép szenvedései és nyomora átélése és a Kazinczyval kezdődő haladó irodalmi és esztétikai hagyományok is formálják elméleti felfogását és irányítják érdeklődési körének alakulását. A népköltészetről írt tanulmányai - különösen a forradalom előttiek, amikor a demokratizmus jellemezte magatartását a későbbi liberalizmussal szemben - elsősorban nem esztétikai taglalásai, hanem általános világnézeti vonásaik miatt nevezeteseek. Problémája - a népköltés mint a műköltés felfrissítő forrása - történetbölcsészeti szférában mozog s ha nem is az őstörténet tudományos frazeológiájával, de lényegileg kifejti, hogy a népköltészet bölcsője az őstársadalom, az a kora az emberiségnek, amelyről nem tud számot adni az írott történelem. «Még ekkor minden jó együtt van a tömegben, szeretném mondani, minden, mi a tömegben együtt van: jó, mert saját, mert eredeti. Kedélye nyers és durva, mint ki nem játszott hangszer: igazságát lelkesedésében keresi, fő biztosítékát anyagi erőben találja, s a had változó, szerencséjétől függően élete vagy halála, vér a drága ár, melyet önállásáért letesz a történetek bírósága elé.»

Szembeállítja - a népköltészet és nemzeti költészet különbségén demonstrálva - a népet és a nemzetet. A népben örök létezőt, a nemzetben történelmi átmenetet lát; «a népköltészet tárgya a tisztán emberi, a nemzeté a hazaszeretet. . . a nemzeti költészet idővel átmege a népbe s lesz népdal, mint az angol nemzeti ének. . . s ez legszebb diadala». Nem hisszük, hogy valaki is belemagyarázásnak fogná fel, amikor mindezt úgy értelmezzük, mint - a nép- és műköltészet közötti megkülönböztetéssel - a nép és az uralkodó osztály

szembenállásának sejtelmét és a 'legszebb diadal' ama korszakának bekövetkezésére való bizonytalan várakozását, amikor, a nép és nemzet történelmileg is egygyévalik. Különösen jogosultnak látszik az interpretáció akkor, ha összehasonlítjuk e korszakból való álláspontját – amelyet kifejezésre juttathatunk még számos idézettel, így: 'tanulni a népet, az életet. . . ez a mai költő hivatása, nemes kötelessége; vagy 'mi eddig a magyar népköltészetet nem becsültük, mert nem ismertük; az idő intése, a kebel szüksége pedig már jó ideje, hogy megszólítsa a költőket. . .' stb. – a későbbi hasonlótárgyu tanulmányaival, mint pl. az 1855-ből való 'Népköltészet és kelmeiség' c. munkájával. Ebben már a népköltőket kelmeieskedőknek nevezi, azaz olyanoknak, akik a kelmét, a nyersanyagot művészi kidolgozás, megformálás nélkül adják. 'Mi hát a kelmeszerűség? – teszi fel a kérdést. – Felelet: halmaza mindazon tulajdonoknak, melyek a dologhoz tartoznak ugyan, de mintegy külsőséget alkotnak rajta, és pedig úgy, hogy a dolog öme tulajdonok nélkül és elmúlása után is marad az, ami; például a fa leszen fa, mikor virágát, levelét elhullatta is, a dal népdal, habár szokás, tájszavak, élet távolról sincsenek is benne megénekelve'.

Torzítás lenne, ha mindebben a néptől való elfordulás gesztusát látnánk. Hiszen leszögezi azt is, hogy 'szerintem az ugynevezett mű- és népköltészet között nem is esik más különbség, minthogy emez kezdő gyöngéden, tartózkodva, természetű őszinteséghen hangzik, amaz előkelőbb, bölcsészetibb a nyelv; emez egyszerű, amaz több idomát hordja időnek, műveltségnek'. És amikor választania kell, akkor inkább azt a Petőfit választja, akinek 'költészetét józan elme, ép kedély, elfogulatlan szív, iskolai tanulmány vagy begyakorlás nélkül, vajmi könnyen felfogható; akinek 'minden versén meglátszik a frissesség, a szapora elevenség, az ifju léletszin'. – még akkor is, ha nála 'a gondolat leg többnyire túl forrott a formán, s . . . ha meghasonlott a formás művészettel, s ezi pusztá külsőnek tekintvén, szétronította, vagy föl sem vette' – mint Arany Jánost, akinek 'költészete a fejlődésben mint bűtyök jelentkezik, melyből új hajtás várható'. Sőt Madách-csal kapcsolatban kikel ellene a phalansteri ábrázolás és az űrben való repülési jelenet általában Madách reakciós történelem-felfogása miatt: 'mert lehet philister a bölcsész, farizeus a pap, de nem lehet orthodox vagy konzervatív a költő'. 'Tűrhető-e – teszi fel keserűen a kérdést – hogy a költő, a nagy igazságok látnoka, az eszmék prófétája ultramontanokkal stb. egy oldalon vegyen álláspontot a jövő kor fejleményei ellenében?' Ami fordulat bekövetkezett nála, tehát elsősorban az, hogy nem lát lehetőséget a korábban várt szintézisre a 'nép és nemzet' között, azaz nem bizik abban, hogy a társadalom a homogenitás irányában fog fejlődni, még akkor sem, ha nem maradt teljesen mentes egyes utópista szocialista elméletek érintésétől. A 60-as években ugyanis már kibontakozni látja a kapitalizmus árnyoldalait 'a civilizáció romlottságát', 'a társadalmi élet fenéjét' és hallja a 'köznyomor kiáltó szavát' s így e nyomasztó törvényszerűség alól való szabadulást többé nem a demokráciától, amely a kapitalizmusba vezet, – hanem a liberaliz-

mustól reméli, amely formális szabadság-eszméjével legalább is lazítana azon a törvényszerűsége.

Ha tehát e törvényszerűségek működésébe való bepillantása konzervatív-pesszimista szemléletté alakítja át korábbi forradalmi demokratizmusát, más oldalról viszont filozófiailag elmélyíti elméletét és az ellentmondás elvének a felfedezésével újjáéled fiatalkori hegelizmusa, Hegel azonban nemcsak a dialektikát, hanem a szellem, az eszmény keresését is jelenti számára. Nemcsak az esztétikában, amelyben kimondja, hogy a népi elem behozatala a költészetbe, ha gazdagítja is, de korántsem elegendő, hogy 'megüsse a műbecsi mértéket' a valóságban is 'eszményit kell behozni ismét a szélfolyó egyéniség közé, összefogó, elevenítő elvül'. Esztétikai alapelve lesz: az egyéni és eszményi összeolvadása az alkotásban. Az egyéni magára hagyva éppugy nem ad művészetet, mint az eszményi: előbbi nyers egyéniséget, utóbbi elmosódott absztrakciót eredményez. A kettő egysége adja az igazi művészetet, - és ezt az elvet két irányban is kiterjeszti: Először a művészeti realizmus követelményének felállítása céljából - mondván: 'ajánlhatunk-e jobbat, gyakorlatibbat fellegparipán szárnyaló költészetünknek, mint az élet és ember tanulmányozását, a hideg ideálok helyett?' - és: 'bizony nem ártana költőinknek, ha jobban ismernék az életet, a lelket, a hazát, mert csak ismeret után hozhatni elő jellemzetes, életrevaló lelkes műveket, örök időre szólókat'. Másodszor pedig ismeretelméleti vonatkozásban. 'Egyéni és eszményi' (1847) c. tanulmánya ugyanis felveti a filozófia alapkérdését, továbbá az egyes és általános egymáshoz való viszonyát, a tartalom és forma dialektikáját, stb. De mint ahogy nem képes dönteni sem az idealizmus, sem a materializmus mellett - 'e két szélsőség tulságait kerülőleg fogadák el az egyéniség elvét, hol nem a kettő (szellemi és anyagi) közül egyiknek vagy másiknak felülkerekedése, hanem éppen a kettőnek lelkes test alakjában együvé engesztelése minden törekvésünk' - ugyanugy nem tételezi a tartalom elsődlegességét sem, hanem a tartalom és forma 'correspondenciájáról' beszél. Hasonló álláspontot foglal el a jelenség és lényeg összefüggésének kérdésében. Mint a lét és tudat viszonyában, ennél is tiltakozik a materializmus vádjá ellen: 'anyagiság-e az, - kérdi - mikor mi, ugyszólván, minden tárgynak a lényegét keressük, s éppen külsőleg is akarjuk láttatni ezt?' És később, a 'Szépészeti alapvonalakban' Hegeli módra felel: 'Mivel a látszat lényeges a lényegre nézve, mert látszat nélkül a lényeg sem ismernők: a művészetnek is az lesz a legközelebbi töendője, hogy a látszatban a lényegem emelje ki. Így a művészet világa lesz a belsőt külsővé tevő működés, tehát nem pusztán látszat, hanem odamutatás a magas valódíságra, azaz látszata, tünete, alakba öltözködése a természet és szellem állományának'.

S amikor ugyanebben a műben, de még hangsúlyozottabban az 'Aesthetikai előtanulmányokban' (1854-1861) e fejtegetésekkel nem éppen összhangban - és mostmár inkább a forma fontosságát hangsúlyozó Vischer hatására azt írja hogy 'a művészetnek lényegéhez tartozik az alak': 'alak nélkül nincs művészet', 'művészetben a tárgy elenyészik az alak mellett',

«a művet sohasem a tárgy teszi, hanem az alak, az előállítás», stb.- akkor mindebből nem arra akarunk következtetni, hogy Erdélyi mint ahogy a demokratizmustól - a forradalom bukása után - a liberalizmus felé, a népköltészet-től a műköltészet felé haladt, ugyanugy, egyre inkább eltávolodott a materializmustól az idealizmus felé. Ez nem is állítható, hanem csak az, hogy az előretörő kapitalizmus viszonyai között - látván a kapitalizmus árnyoldalait is, s ezzel elvesztvén ideáljait - a polgári intellektuelli osztályképletének pontos megfelelésével ingadozik az anyag és szellem, az egyéniség és tömeg, a tartalom és forma között, anélkül, hogy az elsődlegesség kérdésében elhatározásra vagy valamiféle szintézisre jutna. De hogy a hegeli egészséges mag nem veszett el a számára, mutatja, hogy a dilemmáiból való kivezető utat a történelmiségben keresi. S ez veszi őt arra, hogy meg akarja írni a magyar bölcsélet történetét, (A bölcsészet Magyarországon, 1865), hátha ebből a történetből kiolvashatja a választ nyugtalanító és kínzó kérdéseire. Művét már nem fejezte be - Szent Istvántól a XVII. századig jutott - és valószínűleg a várt választ sem kapta meg - de még így töredékében is nagy szolgálatot tett a magyar filozófiának: nemcsak uttörő munkát végzett - és sajnos követői mind a mai napig alig akadtak - a nem kis részben kéziratban maradt anyag napvilágra hozatalával, hanem érdekes megállapításra is jut: hogy a magyar filozófia a természet és hit problémáival keveset foglalkozott, színezete elsősorban erkölcsi-politikai, iránya pedig gyakorlati volt.

Böhm

Már a kiegészítés után többé-kevésbé kibontakozott az imperializmus küszöbére lépő kapitalizmus szülötte, az «egyetlen magyar filozófiai rendszer» megalkotója - ahogyan a hagyományos magyar filozófiatörténet aposztrofálni szokta - Böhm Károly (1846-1911). Filozófiája tehát azt a funkciót teljesíti, amelyet a nyugati polgári filozófiáknál láttunk: a valóság eltüntetésére való törekvést, a szellem öntörvényeinek konstituálását, az értékek örök szférájának szembefordítását a tudattól független világ objektív törvényszerűségeivel. A különbség csak az, hogy a magyar kapitalizmus és ezzel párhuzamosan a magyar munkásmozgalom viszonylagos gyengesége, aminek - és egyéb, a munkásmozgalom történetébe tartozó történelmi tényezőknek - következményeképp e munkásmozgalom sem termelt ki elméletet («a Magyarországi Szociáldemokrata-párt vezetői nem fordítottak gondot az elméleti munkára, lebecsülték az elmélet jelentőségét», «a proletariátus elvi felfegyverzését, marxista nevelését elhanyagolta: a marxizmus egyes tételeinek népszerűsítése helyett zavaros polgári elméleteknek adott teret». «A munkásosztály körében végzett nevelő- és felvilágosító munka gyatra volt», írja e korszakról a Magyar Szocialista Munkáspárt által kiadott «A magyarországi munkásmozgalom története» -) nem tették szükségessé, hogy ez a magyar filozófia frontot formáljon - még közvetett módon sem, ahogyan egyes nyugateurópai polgári filozófiai irányok tették - a marxista

filozófia ellen. Ez a filozófia - Böhm Károly filozófiája - ellentétes nézetektől függetlenül, szuverén egyedülvalóságában, az »umso schlimmer für die Tatsachen« gesztusával terpeszkedhetett el a századvég szellemi sivatagja felett, és ha éppen igényt tartott rá a magyar uralkodó osztály, rámutathatott - hasonlóképpen az egyezményes filozófiát termő nemzeti hiúságra - hogy ime filozófiai hátramaradottságunk felzámolóódott, van már nekünk is önálló, teljes filozófiai rendszerünk. Hogy mennyiben önálló és mennyiben rendszer, azt a következőkben próbáljuk röviden felvázolni.

Böhm Károly középiskolái Beaztercebányán és Pozsonyban, egyetemi tanulmányait Göttingenben (Lotzenál), Tübingenben és Berlinben végzi. Mint középiskolai tanár Pozsonyban és Budapesten működik. 1896-ban a kolozvári egyetemen a filozófia tanára lesz. Megindítója és néhány éven keresztül szerkesztője a Magyar Philosophiai Szemlének. Kantból indul ki, később Fichte van rá nagyobb hatással, közben Comte pozitívizmusa köti le érdeklődését és főtörekvése, hogy a kriticismus és pozitívizmus szintézisét létrehozza. Főműve, Az ember és világa, azonban mindeme fejlődés nyomaival végeredményben szubjektív idealizmusba torkollik. Szubjektívizmusa az alapja a mű első kötetének is, mely a dialektikáról szól. Eszerint: 1. ránk nézve közvetlenül csak az alany biztos a maga funkcióival, 2. egyedül ismereti tárgy csak az alany képei, 3. a megismerés munkája is teljesen alanyi. Igyekszik az objektívizmus felé, hogy bölcselete ne merüljön el a solipsizmusban, - amikor ismeretünk tárgyaül ugyan a képeket tekinti, de szerinte e képeket nem az öntudat hozza létre, hanem nemtudatos kényszerűséggel állanak azok elő - s így azt állítja, hogy az ismeret alanyi tényezőkből alakul, mindazonáltal objektívvé válik, mert nemtudatos kényszerűséggel készült képre vonatkozik. Az objektívtáshoz azonban sok szó fér, ha meggondoljuk, hogy Böhm hogyan képzei, hogy e belső képeink miképp lesznek külső képekké. Ezt a funkciót az öntudat teljesíti, - azzal, hogy a kép ránézve zavaró, idegen elem lévén, saját léte érdekében kiveti magát és szembesíti magával. Az öntudat ezen önfenntartó munkáját nevezi Böhm kivetítésnek, projekciónak, amelynek segítségével egyúttal a szubjektívet objektívizálja, holott az nem egyéb, mint Fichténél a »Setzen«-fogalma. A megismerés a kivetítéssel tehát nem a valóság megismerése, hanem a valóság konstitúálása, amennyiben az én tulajdonképpen birtokává teszi azt, ami benne volt nemtudatosan, vagy ahogy Böhm kifejezi, a megismerés nem állhat másból, mint abból, hogy magamé vá teszem, ami magam vagyok. Mutatja, hogy végeredményben nem sikerült áttörnie a szubjektívizmus határait, az is, hogy rendszere programjába felveszi ugyan a külső világ bölcséletét, de az csak program marad és a rendszer megvalósulásában mindvégig a belső világról szól.

E rendszer egyébként a következő: I. Dialektika vagy a végfunkciók kritikája. 1. A létezési mechanizmus formái, azaz októrvény, tér és idő, 2. az ismerési mechanizmus funkciói, és pedig cselekvés mint változás és mint mozgás, és lényeg, formai és tartalmi tekintetben. II. Fizika, a külső világ általános és részletes képeinek lehetősége és tartalma, 1. a külvilág lételének értel-

me, 2. az objektív tárgyak alakjai és törvényei (elem, ásvány, növényi és állati fiziológia), 3. az öntudatos egyén organizmusa s a szellemi élet főproblémái (lélektan). III. Pneumatológia vagy szellemfilozófia, 1. Logika, az értelmi művek igazságáról szóló tan, 2. esztétika, az érzelemnek szép művek által való befolyásoltatásáról szóló tan, 3. etika, az akarat jóságának törvényéről szóló tan és pedig morális vagy erkölcsstan, ha az egyes egyénre vonatkozik és politika vagy társadalomtan. IV. Eschatológia. Az egyén s az emberiség céljáról szóló és az egyéni élet becsét vizsgálja annak mindennemű viszonya alapján.

Ez a rendszer még mutat egyes pozitivisták hatásokat, Hegel befolyását is, - de a megvalósulás már ezeket a szubjektivizmust zavaró körülményeket teljesen kiküszöböli. Így a fizika 1. és 2. részének tárgyalása teljesen elmarad, - és az Ember és Világa III. kötetéhez írott előszavában a többi módosulás indokolásaképp maga Böhm írja, hogy a rendszer eredeti felosztásában nem jut kifejezésre az a szubjektivisztikus meggyőződés, hogy ismeretünk közvetlen tárgya nem a tőlünk független valóság, hanem annak alanyilag megalkotott képe.

A megvalósult rendszer két részre oszlik: ontológiára és deontológiára vagy axiológiára, amelyeknek közös centrumuk az önértékű szellem. Az Ember és Világának I. kötete (dialektika) és II. kötete (a szellem élete) a ki nem dolgozott önkénytelen projekciókról szóló tannal együtt alkotják az ontológiát. A deontológia (Sollenfilozófia, to deon annyi mint «kellő»), a III. kötet az axiológiával vagy értékannal foglalkozik és az értéknek általános elméletét nyújtja. Emellett foglal helyet a három speciális értékstan: logika (mely a főmű IV. kötete), etika és esztétika, melyek nem teljesen kidolgozott állapotban kéziratban maradtak ránk.

A dialektika az alapfilozófia főkérdéseire keres feleletet, a kanti kriticismus segítségével azonban nem utasítja el a metafizikát, mint Kant, hanem a metafizikai problémákat ismeretelméleti problémákká igyekszik átváltoztatni. Böhm végső konklúziója, hogy a világ egyenlő a mi ismereti világunkkal, amelynek központja és fenntartója az öntudat. A szellem törvényei rendezik a világot és készítik a mi ismeretünk számára úgy tartalmilag, mint formailag. A világképet a szellem funkciói, a kategóriák alkotják. Ezek a kategóriák: a szemlélet (idő, tér), értelem (cselekvés, ok), változás (okozat) kategóriái, továbbá a vegyes kategóriák (lényeg, jelenség, anyag, erő) és mindezeket egységbe foglalja a cél kategóriája. E koncepcióban azután a központi helyet az «öntét» fogalma foglalja el, amely dokumentálja, hogy a szellem minden funkciójában «ön-magát teszi», azaz projiciálja az ideális szférából a realitásba.

Ez az «öntét», mint a II. kötet kifejti, a valóság, a legfőbb öntét pedig az ember, a szellem élete. A szellem mint öntét, négy alapösztönben nyilatkozik meg: az önfenntartás, mozgás, képző és nemző ösztönben. Jelentkezéseik az öntudat előtt képekben tűnnek fel, amely képek jelentkezéseiket az ösz-

tönnék egy nemétől, az un. jelentett ösztönből, azaz értelemből veszik. A kép jelentését először nyerjük, azután megértjük. Az öntét sok rész-tétre oszlik, amelyek ösztönökül lépnek fel. Minden ösztön a többi ösztönnel állandó kapcsolatban van. A kapcsolódás kényszerű (az éhség a kenyér képét, a szomszúság a vizét kapcsolja) s így életünemény, és a kapcsolatokat az emlékezet őrzi meg, állandósítja. A kapcsolatokat újra feléledhetnek (asszociáció). A szellemi öntét tényezője az öntudat. A szellemben mint öntétben egyesülnek egymással a tárgy és az alany, a tárgy és az öntudat, az én és a nem-én. Az én szembesítő tevékenységet folytat és ez a tevékenység a figyelem. Ebben a tevékenységben rejlik az ítélet is, mely nem más, mint a kapcsolatok fennállásának elismerése. Az öntét önfenntartásának egyik formája a következtetés. Az öntét ítélés és következtetés formáiban való önkifejtése a gondolkodás. A gondolkodás tulajdonságai: szabadsága, célszerűsége, egyetemessege. A gondolkodás – mondja Böhm – „célszerűsége miatt az öntét szolgálatába van utalva; általánossága kiemeli a pillanat kényszeréből s örökkévalóvá teszi, szabadsága pedig a pillanaton túl az örök célok szolgálatára képesíti. Célszerűség nélkül üres játék, általánosság nélkül a pillanaton való buta elmerülés, szabadság nélkül kényszerűen lepergő gépies munka lenne.”

A gondolat célszerűsége révén adódik az érzés eszköze, amely az öntudat tevékenységét az elérhető és elérendő irányába viszi. Az érzés nem pusztán önállóság, hanem annak módosulata: kényszer vagy kín. A szeretet érzése több mint ösztön, vagy indulat: Ez utóbbiakat nem parancsolhatjuk, a szeretetet azonban igen, – ezért a szeretet feladat, megvalósítandó ideál, harcban kivivandó állapot, s mint ilyen, erény. De a szeretet nem idegen parancs, hanem akaratunk szabad elhatározása. Így adódik Böhm tétele: „a szabadság célja és tartalma a szeretet; a szeretet tökéletes formája a szabad akarat.”

Az Ember és Világa III. kötete, melynek megjelenését 23 év választja el az I. kötettől, még annyi valóságot sem mutat, mint az előbbiek. A való világ csak az emberi szellem formáiban jelenhetik meg előttünk, – a filozófus magatartása ezzel a valóságot kutató, felfedező tudás helyett a világot saját tartalmából, saját formáiból megalkotó, öntörvényelt követő művésszé lesz. A művész pedig nem valóságot hoz létre, hanem értéket. S legfőbb problémája ebből a megfontolásból adódik: van-e valami állandó mérték, egy abszolút értékes, mellyel a dolgokat becsük szerint megmérhetjük? Vagy csak az egyéni tetszés hullánzásától függ az egész értékelés? A felelete: az abszolút értékes az, ami már nem szorul további mértékre, hanem magára nézve értékes: ez az önértékes pedig nem más, mint az öntudatos, amely értékes és tudja magáról, hogy értékes, éppen ezért szereti is magát. Az abszolút érték tehát az öntudatos minőségben rejlik, ez az önszeretethez nyer kifejezést. Az értékelés változásai bizonyos fokokat mutatnak, melyeken a szellemi élet keresztül megy. A legalsó fokon az én az érzéki ösztönök rabja és funkcióiban az érzelmek oldalán a túlyomó. Tevékenységeit az öröm és fájdalom motiválják

(Hedonizmus foka). Az érzéki szemlélés világában azonban egyre inkább tért hódít a jelentések, az értelem világa. Itt fellép az októrvény és az öröm és fájdalom helyét felváltja a hiány és annak megszüntetése. Az, ami a hiány pótlására alkalmas, a haszon E fokon az értelem a vezérlő elv, és az értékmérő a haszon (Utilizmus foka). A harmadik fokon az én megérti a világot és felfigyel, hogy a világ az ő alkotása. Ő teremti a maga világát, s ezzel ur lesz felette. E világ értékét az én adja meg, és az én felemelkedik a maga abszolút értékének tudatára (Az önérték vagy idealizmus foka). Önértéke csak a szellemnek, az intelligenciának van: ez világosságában, öntudatosságában és szabadságában nyilvánkozik meg. A három fok egymással nem külsőlegesen függ össze, hanem közöttük a legbelsőbb dialektikai kapcsolat áll fenn: mint Hegelnél, mind a három fokon keresztül a szellem siet a maga kifejlesztésére és minél fejlettebb a szellem, annál közelebb jutunk az önérték megvalósulásához. Az önérték a dolgoknak jelentése vagy intellektuális alkata lehet. Ha az értelem belső síkjában nyilvánul meg a jelentés, úgy logikai értékről beszélünk, azaz az igazról. Ha a szemlélet érzéki síkjába lép ki és ott alakit a jelentés, keletkezik az esztétikai érték, vagyis a szép; ha végül a társas élet szociális síkjában ölt alakot, előáll az etikai érték, azaz a jó.

Az axiológia második része, a logikai érték tana (IV. kötet, 1912), melynek feladata az, hogy az objektív és egyetemes érvényű ismeret bizonyosságának gyökereit feltárja és megismerje. Ez az alaptudomány tulajdonképpen nem más, mint az első résznek, a dialektikának magasabb foka: az érték és érvényesség fogalmain keresztül kijutni a szubjektívizmusból. Lényegében azonban nem történik más, mint metafizikai hiposztázálás: az én abszolutizálása. Minden ítélet abszolút alanya az Én – mondja Böhm – mert hiszen minden ítélet öntudatos aktus. Ha azonban az Én a Mászt szemléli, akkor a maga helyét a relatív alanyának engedi át, amely mindig valamely jelentés, amelyről az állítvány valamit mond. De minden ítéletben benne van az ún. ösítélet is: Én vagyok én. Ezen az uton tehát az eredmény reménytelen. Talán ha az etikai és esztétikai értéktana is végleges formát öltött volna, láthattunk volna eredményesebb átörési kísérleteket, ha nem is az abszolút, de legalább is az objektív világ felé. Így azonban az értéktan megreked a szubjektívizmusban, a szociális belátás pedig az önérték felé vezető uton: az utilizmusban, anélkül, hogy a célhoz, a nobilitizmusig eljutna. A társadalomnak ugyanis Böhm szerint nincs önértéke, hanem csak haszonértéke, és pedig annyi haszna, amennyire az egyesek önkifejlését elő tudja mozdítani. Kétféle szociális haszon van: egyik az, amelyet az egyén okoz a társadalomnak, a másik az, amelyet a társadalom okoz az egyénnek, de – fűzi mindjárt hozzá – ez a haszna az egyénnek nem a legfőbb értéke is egyúttal s az a moralitás, amelyet a szociális erkölcs tan ismer, nem az igazi moralitás. Minden szociális funkció csak premorális állapot. . . – s ezzel, ha találóan tükrözi is vissza Böhm annak a társadalomnak a képét, amelyben élt, hatástalansága, elszigeteltsége, hivekre, követőkre, továbbfejlesztőkre nem találása, arról tanuszkodik, hogy a magyar burzso-

ázia nem találta meg benne azokat az eszközöket, amelyektől létének igazolását, jövőjének biztosítását, törekvéseinek egyengetőjét várhatta volna. A klasszikus német filozófia visszahuzó elemeinek a felmelegítése, és a modern burzsoázia különböző bölcséleti kísérletével való elegyítése nem bizonyult alkalmas fegyvernek arra, hogy az erősödő munkásmozgalom és az ennek nyomán kibontakozó magyarországi marxista elmélet ellen felvegye a harcot, - különösen az egész kapitalizmust megrázó világháborúk és a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelme közepette. A kiéleződött osztályharc új mód-szereket, új elméleteket, új taktikát és stratégiát kívánt egyik oldalról a burzsoázia részéről, másfelől pedig a fejlődés új jelenségeinek feltárását és értékelését, a megsokasodott és minőségileg megváltozott hatalmas feladatok elvégzésére a cselekvés megfelelő vezérfonalának megteremtését, a diadalmasan előretörő, immár szocializmust nemcsak kívánó, hanem építő proletariátus részéről.

Ezzel azonban lezárul a szabadversenyes kapitalizmus filozófiájának története és új fejezet kezdődik az emberiség és legmagasabbrendű elmélete, a filozófiája történetében; ennek címe: az imperializmus és proletárforradalmak, és a megvalósuló szocialista társadalom filozófiájának a korszaka, melynek fénjelzője az a gondolkodó, aki saját személyében megvalósítja - először csupán az emberiség történetében - Platon álmát: a filozófus-államférfi magasztos alakját: Lenin.

III. FEJEZET

<u>Harc a marxizmus körül</u>	3
Irányzatok a munkásmozgalmakon belül	4
Lassalle	4
Dietzgen	14
Revizionizmus és antirevizionizmus	17
Franciaországban	21
Jaurès	21
Lafargue	24
Gresde	24
Olaszországban	27
Loria	28
Labriola	31
Németországban	36
Bernstein	37
Kautsky	44
Mehring	54
Luxemburg	59
Oroszországban	65
Plechanov	65

IV. FEJEZET

<u>Történelmi naturalizmus contra történelmi materializmus</u>	79
Fajelmélet	80
Gobineau	81
Chamberlain	83
Gumplowicz	85
Szociáldarwinizmus	89
Ratzenhofer	89
Kidd	92
Ammon	95
Organikus iskola	97
Schäffle	98
Lilienfeld	100
Fouillée	103
Guyau	106

Nietzsche	109
Társadalmi pszichológia	118
Renan	119
Taine	122
Le Bon	127
Tarde	132
Wundt	136
Freud	142

V. FEJEZET

<u>Kulturszociológia és szellemtörténet</u>	145
Durkheim	146
Dilthey	149
Simmel	153
Ujkantianizmus	158
Badeni iskola	159
Windelband	159
Rickert	164
Münsterberg	169
Marburgi iskola	173
Lange	173
Cohen	175
Natorp	179
Cassirer	184

VI. FEJEZET

<u>Természettudományos bölcséleti irányok</u>	189
Haeckel	189
Ostwald	192
Mach	198
Avenarius	202
Vaihinger	207

VII. FEJEZET

<u>A szabadversenyos kapitalizmus magyar filozófiája</u>	212
Eötvös	214
Erdélyi	218
Eöhm	221